UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

Mientras que Albert Einstein le preguntaba a Sigmund Freud por qué la guerra, poco antes de la odisea contra Hitler, Mussolini e Hirohito, en este volumen nos proponemos sugerir la pregunta contraria —¿por qué la paz?—, y en términos más bien distintos a los que asumían tan prominentes corresponsales. Pues esclarecer las ideas que heredamos, criticar aquellas que preservamos y labrarnos un mejor camino, uno lejos del aplastante peso de la angustia vital, el tedio moral y la burocracia acomodaticia —uno hacia la paz—, son parte de las tareas que con más honda y entusiasta convicción abrigamos.

Aquí hemos dispuesto de tres contribuciones. La primera, escrita por Wilhelm Janssen para el monumental diccionario de *Conceptos históricos fundamentales* y traducida por vez primera desde la lengua alemana, historia uno de los conceptos sociopolíticos que más claridad nos reclaman: la paz; la segunda, preparada para este volumen por Juan Guillermo Gómez García —coordinador del informe de la Universidad de Antioquia para la Comisión de la Verdad—, trata de la violencia en Colombia y de una forma de instituir la paz: la universidad; y la última, de la Unidad Especial de Paz de la Universidad de Antioquia, establece los ejes de acción para la reciente normativa interna sobre paz. […]

En suma, ante la consideración de que el conjunto de nuestras universidades también ha contribuido, en sí mismo, a encender las violencias socioeconómicas, políticas, confesionales y culturales, y ante nuestra firma de dos acuerdos de paz en este siglo xxi, acuerdos enfocados no tanto en el concepto de paz cuanto en el de justicia transicional y en la respectiva infraestructura legislativa; ante todo esto, pues, nos unimos con el presente volumen a la apuesta por instituir en Colombia el papel moderno y pacificador de la Universidad —tarea de largo aliento, es verdad, pero no por ello menos afectuosa, conforme la describiera Andrés Bello para Chile y toda América Latina—.

Introducción del editor

ISBN: 978-958-5157-26-2

Unidad Especial de PAZ

Hacia la paz. Ideas y conceptos para una discusión urgente

Unidad Especial de PAZ

Hacia la paz

Ideas y conceptos para una discusión urgente



Hacia la paz

Ideas y conceptos para una discusión urgente

Hacia la paz

Ideas y conceptos para una discusión urgente

Friede. Una historia del concepto sociopolítico de paz
Wilhelm Janssen

¿En doscientos años los colombianos solo hemos arado en el mar?
Paz y esperanza para una nueva Colombia
Juan Guillermo Gómez García

La Universidad de Antioquia y la construcción de paz.
En busca de un horizonte de reflexión y acción institucional
Unidad Especial de Paz

Introducción, traducción y edición de Luis Quiroz

Unidad Especial de PAZ

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
Rectoría

ISBN: 978-958-5157-26-2

Wilhelm Janssen, Frieden aus: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland.* Hrsg. v. Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck. Band 2: E-G. Klett-Cotta, Stuttgart 1975.
Mit freundlicher Genehmigung von Klett-Cotta
La Unidad Especial de Paz agradece a Klett-Cotta la licencia de cortesía

Primera edición: diciembre de 2020
Introducción, traducción, edición y corrección: Luis Fernando Quiroz Jiménez
Traducción y revisión de las citas latinas: David Alexis Arboleda-Méndez
Diseño y diagramación: María Isabel Osorio - Víctor Aristizábal,
Dirección de Comunicaciones - División de Contenidos, Medios y Eventos
Motivo de cubierta: *Pluralidad,* 2020, María Isabel Osorio
Impresión y terminación: Panamericana Formas e Impresos S.A.
Coordinación general: Unidad Especial de Paz

1000 ejemplares
Distribución gratuita
Impreso y hecho en Colombia / Printed and made in Colombia

(57+4) 219 80 03
construyendopaz@udea.edu.co
http://www.udea.edu.co/construyendopaz
Apartado aéreo 1226. Medellín, Colombia.

Quiroz Jiménez, L. F. (ed.)
Hacia la paz. Ideas y conceptos para una discusión urgente / Wilhelm Janssen, Juan Guillermo Gómez García y Unidad Especial de Paz (UEP); introd., trad. y ed. de Luis Fernando Quiroz Jiménez; trad. latina de David Alexis Arboleda-Méndez – 1.ª edición – Medellín: Universidad de Antioquia. Unidad Especial de Paz (UEP); 2020.
226 páginas
ISBN: 978-958-5157-26-2
1. Paz – Aspectos sociopolíticos. 2. Conflicto armado – Colombia. 3. Violencia – Colombia. 4. Construcción de paz – Colombia. 5. Universidad – Aspectos sociales. 6. Derechos humanos – Colombia. 7. Conflictos sociales – Colombia. I. Janssen, Wilhelm, autor. II. Gómez García, Juan Guillermo, autor. III. Quiroz Jiménez, Luis Fernando, introd., trad. y ed. IV. Arboleda-Méndez, David Alexis, trad. V. Título.

LC JC599.C72
303.6/09861-DDC
Catalogación en publicación de la Biblioteca Carlos Gaviria Díaz

A las víctimas del conflicto armado colombiano

A quienes se esfuerzan por la paz, día a día
A quienes pronto también lo harán

ÍNDICE

PALABRAS DEL RECTOR

A nuestra comunidad universitaria y a nuestra sociedad ofrecemos hoy, en tiempos de construcción de paz, una contribución académica que consideramos oportuna y estimulante. La iniciativa proviene de nuestra Unidad Especial de Paz, con la confianza en los propósitos y deberes de la Universidad por fortalecer los Acuerdos de Paz firmados entre el gobierno nacional y la hoy extinta guerrilla de las FARC-EP. "¡Estalló la paz!", declaró alguna vez, con paradójica precisión, el gran escritor Johann Wolfgang von Goethe. Con él, desde la más profunda convicción ciudadana, expresamos un anhelo para nuestro país.

Estimamos que los días más aciagos para Colombia han pasado y que todos vamos llegando, por la voluntad colectiva de paz, a un mañana más digno. Hemos sufrido como comunidad nacional lo indecible, y hoy hemos levantado una fortaleza moral contra el rencor del pasado y del presente. Hay ya una luz distinta en el horizonte de la nación. Estamos preparados para desandar la guerra y apostar a la grata tarea de la solidaridad y la confianza mutua. Este es el nuevo estilo de vida que anhelamos, seguros de la riqueza social, cultural y natural que nos rodea, seguros de una Colombia que va de la Guajira a la Amazonía. Toda esta riqueza, a veces tan ocultada y dilapidada, la preservaremos con tal voluntad de paz.

Antioquia y su Alma máter hoy apuestan por algo sólido y definitivo. Toman como consigna la frase utópica, sabia y optimista, de un gran escritor de Nuestra América, el mexicano Alfonso Reyes: "Entre todos lo hacemos todo".

John Jairo Arboleda Céspedes

¿POR QUÉ LA PAZ?

INTRODUCCIÓN DEL EDITOR

Mientras que Albert Einstein le preguntaba a Sigmund Freud por qué la guerra, poco antes de la odisea contra Hitler, Mussolini e Hirohito, en este volumen nos proponemos sugerir la pregunta contraria —¿por qué la paz?—, y en términos más bien distintos a los que asumían tan prominentes corresponsales. Pues esclarecer las ideas que heredamos, criticar aquellas que preservamos y labrarnos un mejor camino, uno lejos del aplastante peso de la angustia vital, el tedio moral y la burocracia acomodaticia —uno hacia la paz—, son parte de las tareas que con más honda y entusiasta convicción abrigamos.

Aquí hemos dispuesto de tres contribuciones. La primera, de Wilhelm Janssen, historia uno de los conceptos que más claridad nos reclaman: la paz; la segunda, de Juan Guillermo Gómez García, trata de la violencia en Colombia y de una forma de instituir la paz: la universidad; y la última, de la Unidad Especial de Paz de la Universidad de Antioquia, establece los ejes de acción para la reciente normativa interna sobre paz.

De la monumental obra *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (*Conceptos históricos fundamentales. Diccionario histórico sobre el lenguaje político y social en Alemania,* 1972/97), coordinada por Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck, traducimos por vez primera la entrada del concepto de 'Friede' (paz), escrita por Wilhelm Janssen. Con esta historia nos remontamos tanto a los testimonios germánicos más tempranos de dicho concepto como a las primeras discusiones cristianas en lengua latina, en las cuales aquellos testimonios también se desarrollan; seguidamente nos introducimos

en los desafíos de la filosofía moderna ante la Reforma, cuya ruptura de la cristiandad obligó a nuevas formulaciones para el derecho internacional y, por lo mismo, para la paz. Aunque esta historia luego se concentra en las renovaciones filosóficas en inglés, francés y alemán —los escolásticos ibéricos prosiguieron en latín—, ella enseña que la paz, entendida de uno u otro modo, ha sido un ideal de toda vida política y social. Al examinar esta contribución, podríamos abocarnos con renovado rigor y mayor horizonte a nuestras propias discusiones de paz, historiando este concepto y entresacándolo del enorme acervo intelectual que hemos venido conformando desde la Colonia y la Independencia.

Elaborado para este volumen, el ensayo de Juan Guillermo Gómez García responde en parte a esa última posibilidad. Su punto de partida quizás sea lo mejor del pensamiento de la Independencia, que sería a la vez lo mejor de la pluma de Simón Bolívar: la “Carta de Jamaica” (1815) y el “Discurso de Angostura” (1819), escritos a los cuales anuda una revisión de la campaña que desembocó en la Batalla de Boyacá y la República de Colombia —la grande, la cual llegó a reunir a Quito, Caracas, Bogotá y Panamá—. Gómez García no trata de agotar un ritual de homenaje, pasada otra ocasión bicentenaria, sino de afirmar un criterio para juzgar nuestro presente, ya que en esa triada fundacional se encuentra todavía un principio de esperanza para nuestras actuales sociedades latinoamericanas. Por consiguiente, este ensayo apunta tanto al cuestionamiento como a la formación de nuestra conciencia histórica, trazando relaciones entre la Masacre de las bananeras, la República Liberal, la Violencia bipartidista, el Frente Nacional, la masificación de las ciudades y las universidades estatales, el Plan Atcon, la fundación de algunas universidades privadas, el surgimiento de los ejércitos paramilitares y el de las guerrillas comunistas y los esfuerzos a favor y en contra de los Acuerdos de Paz de La Habana; en una palabra: discute nuestra larga guerra civil del siglo xx, aún en marcha. Al concluir este ensayo, Gómez García

apuesta por una "universidad de paz", formulación de ética ciudadana, científica e institucional que articula este volumen.

Universidad de paz no se reduce a una vaga ensoñación, a un juego de palabras, a un salto lógico o a cualquier otro "decir poetizante", como llama Andrés Saldarriaga Madrigal a algunas defensas paradójicas y autoritarias de la disciplina filosófica y las universidades contemporáneas.[1] En realidad, el término de "universidad de paz" —casi una tautología— explicita tanto un efecto como una condición *sine qua non* de la investigación y la enseñanza: "pax civilis" o tranquilidad y seguridad públicas; pero explicita esto siempre que se le presuponga la proyección humboldtiana para instituir la libertad de pensamiento, es decir, para lograr la autonomía universitaria: la garantía legal y financiera provista por el Estado, cuyos representantes gubernamentales, aun así, se abstienen de intervenir en la organización interna de las universidades porque esta es una cuestión permanente de la unidad de las ciencias —de la búsqueda apasionada e incesante por la verdad— y de su traducción razonada en universidades, academias, institutos, facultades, cátedras y demás estructuras organizativas.

Mediante esta apuesta —y no sin contradicciones e imprevistos—, la monarquía prusiana terminó de evitar una revolución a la francesa, pero también así propició un legado intelectual todavía paradigmático, logrando la modernización y la movilidad de su sociedad y de su propio Estado. En Colombia, en cambio, la primacía de la intervención gubernamental, eclesiástica o empresarial, primordialmente política, no ha evitado la politización estudiantil —a despecho de las ocurrentes reformas—, sino que más la ha radicalizado, anudándose con ella y contribuyendo a ocultar el hecho de que el presupuesto

[1] Andrés Eduardo Saldarriaga Madrigal, "Anotaciones a "¿Para qué aún filosofía?", de T. W. Adorno", *Versiones. Revista de estudiantes de filosofía,* N.º 1 (2011), 11-20, https://revistas.udea.edu.co/index.php/versiones/article/view/11042.

de toda crítica, acción política o transformación social es el estudio de la realidad o la investigación libre, siempre que no se quiera caer en ofuscadas mistificaciones o sustitutos de religión. A la vez, efecto y condición de tal primacía ha sido la disgregación de las ciencias y su traducción esquemática en las más dispares instituciones universitarias y estructuras organizativas, mismas que solo con incalculables esfuerzos han logrado propiciar algo de modernización y movilidad —son célebres los llamados cerebros fugados, por ejemplo—… A pesar de dichos esfuerzos, sin embargo, todavía no hemos logrado rectificar la inveterada tradición nacional del derramamiento de sangre.

La idea de Universidad de Wilhelm von Humboldt y los otros reformadores prusianos iba mucho más allá de lo atrás referido, pero baste aquí con recordar el principio sobre el que se funda dicha autonomía institucional: la autonomía del individuo, responsable de su propia formación, de su autoformación, explorada con libertad, trabajada de manera constante en soledad y nunca subordinada a la exigencia de inmediata utilidad; es decir, la crítica y autocrítica permanentes, sujetas a público y libre examen —aunque esto también raye con lo tautológico—. Tal principio no solo atañe a la íntima reciprocidad de profesores y estudiantes —a veces, tan prodigiosa; otras, tan indiferente o aun escabrosa—, sino que, precisamente, sobre él también se funda una ética de universidad de paz, una "ética colectiva de la responsabilidad", dicho con Rafael Gutiérrez Girardot. Por lo mismo, prosiguiendo con este autor, este volumen pretende ser un camino más para "poner de presente la significación vital de las universidades [públicas] para la vida política y social, para el progreso, la paz y la democracia eficaz y no solamente nominal", conscientes de que "la Universidad latinoamericana será —con estructuras modernas: norteamericanas, francesas, alemanas o lo que se quiera, o sin ellas— únicamente la universidad que [los latinoamericanos] quieran que sea: o la prosecución de la actual inercia disfrazada de tecno-

cracia o la auténtica renovación de quienes la sostienen, esto es, los profesores". Y los estudiantes, debemos añadir, fundamento y sentido mismos de la Universidad —y de este volumen—, y los demás miembros de nuestra comunidad universitaria, apoyos imprescindibles para el funcionamiento diario.[2]

Cierra el volumen un capítulo oficial de la Unidad Especial de Paz, el cual presenta tres elementos: una declaratoria política, una breve muestra de distintos enfoques que han guiado a varias dependencias de la Universidad de Antioquia en el intento de transformarse a sí mismas y a los territorios a los que llegan y, por último, un establecimiento de seis ejes institucionales de acción. Este capítulo no pretende ni prescribir ni invalidar enfoques, al igual que tampoco aspira a consolidarlos de manera exhaustiva; en cambio, sí los articula para un desarrollo de las políticas de paz, tan tardías e incipientes como aún necesarias y cada vez más provechosas —de ellas, por ejemplo, la unidad misma también es fruto—.

En suma, ante la consideración de que el conjunto de nuestras universidades también ha contribuido, en sí mismo, a encender las violencias socioeconómicas, políticas, confesionales y culturales, y ante nuestra firma de dos acuerdos de paz en este siglo XXI, acuerdos enfocados no tanto en el concepto de paz cuanto en el de justicia transicional y en la respectiva infraestructura legislativa; ante todo esto, pues, nos unimos con el presente volumen a la apuesta por instituir en Colombia el papel moderno y pacificador de la Universidad —tarea de largo aliento, es verdad, pero no por ello menos afectuosa, conforme la describiera Andrés Bello para Chile

---

[2] Rafael Gutiérrez Girardot: "Universidad y sociedad" [1984], *La encrucijada universitaria* (Medellín: Asoprudea-GELCIL, 2011), 93; "La universidad latinoamericana y sus problemas", *El Tiempo,* 30 de octubre de 1966, sección Lecturas dominicales. *La encrucijada universitaria,* compilación enmarcada en las protestas estudiantiles en contra de la reforma educativa del expresidente Juan Manuel Santos, reúne seis ensayos de Gutiérrez Girardot sobre el problema de Universidad y sociedad, escritos entre 1958 y 1986. Actualmente preparamos una reedición que amplía las fechas, desde 1953 hasta 2005, mismo año en que falleció el entonces profesor emérito de la Universidad de Bonn.

y toda América Latina—. Examinar el desarrollo histórico nuestro en relación con los debates surgidos de las universidades y sociedades europeas no implica fatalidad alguna, sino más bien la posibilidad de ahondar en la conciencia de nosotros mismos, de complementar los esfuerzos en curso y de cultivar nuevas posibilidades de paz.

Por lo tanto, antes de continuar con la pregunta inicial —¿por qué la paz?—, detengámonos en los términos con los que nos proponemos sugerirla.

***

Este volumen se complementa en varias dimensiones. De entrada, el propósito crítico también animó los *Conceptos históricos fundamentales,* cuyas primeras sobrecubiertas presentan el siguiente perfil: “El diccionario […] es el resultado de una investigación a largo plazo en la cual han colaborado representantes de muchas disciplinas./En artículos de veinte hasta sesenta páginas, se investigan histórica y críticamente los conceptos principales del mundo político y el social y, ante todo, se pregunta cómo esos conceptos ganaron su contenido moderno en las consecuencias de la Revolución francesa y de la Revolución Industrial, contenido que acuña nuestra conciencia contemporánea”. Dicha investigación del mundo político y el social no es otra cosa que la coordinación de la historia política y la social en la llamada historia conceptual, protagonista de este diccionario, y dichas revoluciones, junto con sus antecedentes y consecuencias, conforman lo que Koselleck denominó *Sattelzeit,* una suerte de abrupta y empero difusa transición, un tiempo a caballo salvaje entre otros dos tiempos —si se nos permite la llaneza—.

Para explicar este programa, que Koselleck consignó con mayor detalle en la introducción del primer tomo, Antonio Gómez Ramos ejemplifica con la metáfora de Jano el cambio de los conceptos que, como ‘democracia’, provienen de la Antigüedad grecolatina: “Mirando

hacia atrás, se referían a situaciones sociales y políticas que ya no entenderíamos hoy sin un comentario crítico; pero, hacia adelante, tenían ya un significado que hoy nos parecería inmediatamente comprensible. Lo que estaba teniendo lugar, entonces, era un cambio en la experiencia histórica que se realizaba también conceptualmente, de tal manera que el concepto no solo recogía la experiencia —era un indicador de ella—, sino que también, por las expectativas que creaba, contribuía a anticiparla y modelarla, trazando el horizonte y los límites de la experiencia posible".[3] Precisamente, la *Sattelzeit* marca la creciente, acelerada distancia entre la "experiencia histórica" y la "experiencia posible", entre el campo de experiencias acumuladas históricamente y el horizonte conceptual de expectativas: la Revolución francesa y la Revolución Industrial, así como las guerras de independencia estadounidense e hispanoamericanas, fueron acontecimientos totalmente inéditos o previamente inconcebibles; acuñados también por respectivas concepciones de 'democracia' y de 'progreso', demuestran todavía que el futuro dejó de ser una mera repetición del pasado.

Así que además de remitirnos a la historia conceptual y aun a la hermenéutica para comprender el propósito investigativo de este diccionario, no sería un desacierto pensar también en algunos problemas clásicos de filosofía de la historia, aglutinados en dos antípodas: la desafiante tesis de Walter Benjamin sobre la pintura de Paul Klee, el Ángel Nuevo —ese otro Jano— irremisiblemente aventado hacia el futuro por el progreso, mientras mira las ruinas del pasado con terror y estupefacción, y la sentencia optimista del septuagenario Goethe: "No hay ningún pasado al que sea lícito volver. Tan solo existe lo eternamente nuevo que se forma a partir de los elementos engrandecidos de nuestro pasado", "la verda-

[3] Antonio Gómez Ramos, "Koselleck y la *Begriffsgeschichte.* Cuando el lenguaje se corta con la historia", en: Reinhart Koselleck, *historia/Historia,* trad. A. Gómez Ramos (Barcelona: Editorial Trotta, 2004), 15.

dera añoranza tiene que ser siempre productiva y ansiar la creación de algo nuevo y mejor". Estos problemas de filosofía de la historia no solo encauzan el carácter crítico del diccionario —la posibilidad siempre distinta de volver sobre el pasado, de ampliar nuestro conocimiento de él y de juzgarlo, alterando nuestra conducta presente o nuestras expectativas—, sino que también revelan la irrupción de la modernidad —otra de las largas entradas publicadas en el diccionario—.[4]

La descripción sigue así: "La obra [...] atiende al alcance social del uso lingüístico, a su uso específico de distintos niveles; a la fuerza de los conceptos, vinculada y acuñada socialmente, a su uso político y polémico, y, finalmente, a la constricción lingüística y sus consecuencias./En el análisis de tales fenómenos alcanza la historia conceptual a la historia social misma. Por medio de esta característica se diferencia este diccionario de aproximaciones parecidas, sean filosóficas o puramente filológicas". Esta insistencia crítica apunta en contra de anacronismos o atribuciones de sentidos conceptuales que todavía no circulaban o que ya habían desaparecido o cambiado; dicho de otra forma, apunta en contra de conciliaciones retrospectivas entre las experiencias históricas y las expectativas conceptuales, conciliaciones que hacen del efectivo curso de los acontecimientos una necesariedad histórica.

El diccionario, en efecto, discutía con cierta filología ateórica, y a la larga también ahistórica, incapaz de plantear problemas de investigación, de examinar consecuencias lógicas y de imputar relaciones causales, limitada a registrar "en diccionarios, como en un fichero

4 Walter Benjamin, "Tesis de la filosofía de la historia", *Ensayos escogidos* (Buenos Aires: Editorial Sur, 1969); esta primera traducción española, realizada por Héctor A. Murena, es parte de la colección de Estudios Alemanes, dirigida entonces por Victoria Ocampo, Ernesto Garzón Valdés y Gutiérrez Girardot. Hoy cualquier búsqueda en internet permite consultar distintas traducciones de "Sobre el concepto de historia". La cita de Goethe se halla en la entrada de noviembre 4 de 1823 de las "Conversaciones con el canciller Friedrich von Müller": J. W. v. Goethe, *El hombre de cincuenta años,* trad. Rosa Sala Rose (Barcelona: Alba Editorial, 2002).

intemporal, la historia de cada una de las palabras", de las obras y de los autores.[5] A la vez, el diccionario discutía con la tradicional *Geistesgeschichte* o la historia decimonónica de las ideas, representada por Wilhelm Dilthey, entre otros. Junto con los antecedentes inmediatos de dicha filología tan solo acumulativa, esta historia unificaba, y más bien ontologaba, las naciones y las épocas cuyas ideas pretendía someter a examen, sin distinción de instituciones, estructuras, esferas, campos, intereses o clases sociales, es decir, sin confrontarse con la sociología, por ejemplo con *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo* (1904/05) de Max Weber; sin confrontarse, décadas después, con la historia social. Entre nosotros, una perspectiva semejante a ese viejo cuño, el contramodernismo de Efe Gómez, Tomás Carrasquilla, Guillermo Valencia, Rafael Maya o María Mercedes Carranza, a la par que falsifica la precisa significación histórica de José Asunción Silva, relacionada con la tardía y limitada publicación de su novela y sus poemarios, sigue haciendo de él una rancia iglesia literaria sobre la cual fundar la nacionalidad colombiana —la misma nacionalidad cuyo decisivo preámbulo constitucional de 1991, junto al himno, aún invoca "la protección de Dios", mientras declara objetivos "fortalecer la unidad de la Nación" y "asegurar […] la vida, la convivencia, el trabajo, la justicia, la igualdad, el conocimiento, la libertad y la paz", y cuyo renovado santoral de billetes bancarios, dicho sea de paso, aún consagra a cierto José Asunción Silva, indicadores todos de una difícil modernización social y estatal—.

Los ejemplos de Silva y Weber señalan algo más. En el caso de *La ética protestante,* la fina distinción entre individuos, religiones, culturas y nacionalidades, así como la reconstrucción de la concepción luterana de la vocación, de los debates por instituir y legitimar ciertas interpretaciones teológicas y de los efectos estructurales causados de manera imprevista y cotidiana por varias sectas refor-

[5] Gómez Ramos, "Koselleck y la *Begriffsgeschichte",* 11.

madas, en efecto, sigue dando entre líneas una lección crítica a aquella filología. Yendo más lejos todavía, la preocupación de la sociología comprensiva por las ideas y los intereses de los individuos se podría incluso identificar con el método de los *Conceptos históricos fundamentales*. Y esto sería lícito, a su manera. Pero así no solo se podría emprender una innecesaria y forzosa sobreespeculación, sino que también, repitiendo la vieja historia de las ideas o la filología sin reflexión sociológica, historiográfica y filosófica, se rompería con el *continuum* de la historia, falsificando los acontecimientos mismos, como se ha hecho al respecto de la obra de Silva. Pues para circular y lograr algún impacto social, como hoy se dice, las tradiciones estéticas y las universitarias dependen de innúmeras condiciones materiales, prácticas y hasta triviales, irreglamentables casi todas, excepto algunas institucionales —las cuales son insuficientes por sí solas, pero siempre imprescindibles—; así mismo, dichas tradiciones languidecen o fructifican según lecturas, ediciones, reimpresiones, traducciones, pirateos, plagios, adaptaciones, sátiras, críticas, polémicas, enemistades, amantazgos, amistades, parentescos, mecenazgos, becas, consulados, suicidios, amenazas, exilios, censuras, guerras, dictaduras, periódicos, revistas, epistolarios, correos electrónicos, homenajes, conferencias, tertulias, cafés, bares, librerías, bibliotecas, universidades, archivos históricos, buena o mala fe, trabajos dignificados o precarizados…

Más bien, siguiendo el esbozo de Martín Bergel, advirtamos que la riqueza interdisciplinar de los *Conceptos históricos fundamentales* se ha venido aunando con provocaciones como las de la sociología alemana de la cultura, la Escuela de Cambridge y la historia francesa del libro para configurar de diversos modos, a lo largo de América Latina, la creciente historia intelectual. En breve, esta no se caracteriza por una doctrina distinta, un método diferenciado o una renovación especulativa, sino por sus desplazamientos metodológicos para atender a las azarosas posibilidades documentales

y a las mediaciones institucionales, por la perspectiva comparativa —sin la cual, en rigor, no son posibles las ciencias sociales—, o por el diálogo con tradiciones a veces contrarias —como se podría decir de la Escuela de Cambridge frente al método de Koselleck—, al igual que por la recuperación de la clásica historiografía latinoamericana y por el constante diálogo con ella. Dicha historia, de hecho, contaba desde mediados del siglo XIX con la exigencia crítica de Andrés Bello de una "inducción sintética" —ir de los "hechos" y las particularidades nacionales a la "filosofía general de la historia de la humanidad", camino opuesto al "servilismo" intelectual de una predecible e insulsa deducción—; una vez pasada una centuria, ya contaba con la historia social de la cultura que cifró Pedro Henríquez Ureña en *Las corrientes literarias en la América hispánica* (1945/49). El ensayo de Gómez García se inscribe en esta decidida ampliación del horizonte de trabajo.[6]

Al final, los *Conceptos históricos fundamentales* reunieron ciento veintidós conceptos en nueve tomos, y a veces en entradas que por mucho rebasan las sesenta páginas. Este diccionario constituye otra obra estándar o de consulta básica dentro del actual sistema universitario alemán, es decir, constituye un instrumento primario de trabajo que es común a la disciplina en esa nación, tipo de obra que nos llegaron a ofrecer Jaime Jaramillo Uribe

[6] Martín Bergel, "Notas sobre la actualidad de la historia intelectual en América Latina" (1.er Círculo de Discusión-Proyecto de Maestría en Historia Intelectual/ GELCIL, Medellín, febrero de 22 de 2016), 1-10. Permítaseme señalar también el reciente libro colectivo que junto con Diego Zuluaga coordino: *Ensayos de historia intelectual. Incursiones metodológicas* (Medellín: Foco Fondo Editorial, 2020); en él, siete autores —incluido Gómez García— reflexionan sobre algunos caminos que conducen a la historia intelectual y sobre otros que ella permite explorar, según las fuentes, el objeto, los conceptos y la metodología de sus respectivas investigaciones. Andrés Bello formuló aquella exigencia en una polémica de 1845 sostenida con Jacinto Chacón a propósito de la historia de Chile: "Modo de escribir la historia", en: J. G. Gómez García (comp.), *El descontento y la promesa. Antología del ensayo hispanoamericano del siglo XIX* (Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2003), 38-44. Este famoso artículo, a veces divulgado como "Autonomía cultural de América", tiene una continuación en "Modo de estudiar la historia".

y Álvaro Tirado Mejía con la dirección del *Manual de Historia de Colombia* y la de la *Nueva Historia de Colombia,* respectivamente. En otras lenguas, el diccionario se encuentra básicamente inédito, ante todo por los presumibles costos de impresión y traducción y por los numerosos derechos patrimoniales de la amplia nómina de colaboradores. No ha habido todavía en lengua española un proyecto intelectual y editorial que se decida a asumir semejante tarea. Aun así, artículos o entradas específicas han sido editadas en distintas lenguas, incluidas la inglesa y la española; por ejemplo, del mismo Koselleck ya contamos con *historia/Historia [Geschichte, Historie]* (2004), publicada en Barcelona por la Editorial Trotta y traducida por Antonio Gómez Ramos, cuya precisa introducción al diccionario mismo y al método de Koslleck para la historia conceptual —pues hay variantes— ya nos ha ahorrado palabras en este comentario.

La traducción de otras obras de Koselleck, como *Futuro pasado* (1993) por Norberto Smilg, también ha venido ofreciéndonos la reflexión de dicho método. Sobre estas bases ha sido notable el desarrollo de la historia de los conceptos en lengua española. Destaca ante todo el *Diccionario político y social del mundo iberoamericano: conceptos políticos fundamentales, 1770-1870* (2009/14), dirigido por Javier Fernández Sebastián y compuesto por dos tomos —de diez volúmenes el segundo—, si bien se aleja temática y metodológicamente del paradigma en lengua alemana. En esta vasta obra, por lo demás, no hay un capítulo propio ni para el concepto de paz ni para el de guerra. Tampoco lo hay en *Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia* (2012), editado por Francisco Ortega Martínez y Yobenj Chicangana-Bayona, aunque este título se aleja de los riesgos de las grandes genealogías conceptuales para atender al detalle de discusiones específicas, ahondando además en el periodo de la Independencia como parte de la *Sattelzeit.* Elías Palti, José Luis Villacañas, Juan Varo Zafra y José Javier Blanco Rivero, entre otros, también

han hecho importantes contribuciones sobre la empresa historiográfica de Brunner, Koselleck y Conze.

En nuestra Alma máter, la Facultad de Educación publicó "Formación *(Bildung)*" de Rudolf Vierhaus, entrada tomada del primer tomo de los *Conceptos históricos fundamentales* y traducida por Gómez García; ella circuló en una separata de 2002 de la *Revista de Educación y Pedagogía* como material para el doctorado en educación, aunque esta apuesta editorial no continuó.[7] Y hacia 2008 la relación entre literatura e historia conceptual, entendida esta última a partir de Koselleck, llegó a ser referente de otro proyecto pionero, dirigido desde la Facultad de Comunicaciones por el grupo Colombia: Tradiciones de la Palabra: el Sistema de Información de Literatura Colombiana (SILC).[8] Sin embargo, este sistema, de objetivos muy distintos a los de los casos ya mencionados, también se ha alejado del paradigma en lengua alemana, en especial por el estricto marco del Estado nacional actual y las consiguientes dificultades para abordar de manera crítica, por lo menos, el 'modernismo'.

Cerremos el comentario sobre los *Conceptos históricos fundamentales* y ahondemos ahora en la historia del concepto de paz por Wilhelm Janssen, profesor emérito de la Universidad de Bonn. Advirtamos, sin rodeos, que la rigurosa documentación, el exigente método y el sobrio análisis de esta historia nos obligan a asumir nuestros debates con mayor escrupulosidad intelectual, o sea sin decires poetizantes o fórmulas mágicas —como "paz sí, pero no así" o "la paz lo es todo"—; tan solo un

[7] Rudolf Vierhaus, "Formación *(Bildung)*", trad. J. G. Gómez García, *Revista de Educación y Pedagogía* [separata], Vol. 14, N.º 33 (2002): 1-68, https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistaeyp/issue/view/1623.

[8] Acerca del SILC, véase la primera formulación de Augusto Escobar y Hubert Pöppel: "[SILC]", *Estudios de Literatura Colombiana,* N.º 9 (2001): 135-139; y el recuento de la segunda etapa por Olga Vallejo Murcia y Carlos Arturo Montoya: "Descripción del tesauro del [SILC]", *Revista Interamericana de Bibliotecología,* Vol. 32, N.º 2 (2009): 123-146. Hoy por hoy, el SILC se encuentra disponible en el siguiente enlace: http://biblioteca.udea.edu.co:8080/leo/simple-search?query=SILC.

ejemplo, en relación con la articulación de este mismo volumen: el papel moderno y pacificador de la universidad o la ética colectiva de la responsabilidad, nutrida y fomentada por la investigación libre, la crítica y la polémica.

Señala Janssen cómo las sanguinarias guerras motivadas por la ruptura de la cristiandad, por la Reforma y la Contrarreforma, modificaron los acentos dentro y fuera de los Estados europeos a principios de la modernidad. Ya no la verdad y la justicia, determinadas según alguna confesión, sino la seguridad y la tranquilidad públicas: estas dos subordinaron a los demás elementos de los conceptos de paz y de Estado, haciendo posible, por primera vez, la sociedad civil —laica y pacífica— y, una vez más, las relaciones internacionales —merced al derecho natural—.[9]

A la larga, la conservación de esta nueva "pax civilis" también reclamó la secularización de las universidades y de la filosofía, o sea la neutralidad confesional también en la investigación y la enseñanza, derrocando la imposición tradicional de la teología o discutiendo las religiones y la razón dentro de los meros límites de la razón misma —expresado con Kant, filósofo y pietista—; incluso, así como los filósofos europeos de los siglos XVIII y XIX daban ya por sentadas dichas seguridad y tranquilidad públicas, garantizadas por el Estado mediante el monopolio de la violencia legítima, Humboldt asumía la educación escolar y universitaria como monopolio legítimo también del Estado: evitar las purgas y las guerras civiles y religiosas era una cuestión de sumo interés nacional, y la nación, pensaba él, primaba sobre los intereses privados, incapaces estos de garantizar legal, financiera e ideológicamente la libertad de pensamiento a toda la población en todos los niveles educativos, capaces con plenitud solo de la figura de preceptores en la educación familiar —el ámbito propiamente privado—.[10]

[9] Véase en este volumen: Janssen, *"Friede",* § III.1 y secciones siguientes.

[10] Sobre las concepciones educativas y estatales de Wilhelm von Humboldt,

Esto ya va señalando aspectos de varias guerras políticas y religiosas de nuestro siglo XIX —libradas también para definir las características del monopolio estatal de la educación—, al igual que va señalando otros de la larga guerra de nuestro siglo XX —nutrida, de un lado, por la falta de una ética colectiva de la responsabilidad o la llamada corrupción, recientemente redescubierta por la opinión pública; de otro lado, por el abandono del monopolio estatal de la educación, de un proyecto responsable de formación de la nación, estratificando a la población y las ciencias entre universidades públicas y privadas, o entre universidades seculares, confesionales, partidistas, militares, empresariales, tecnológicas y digitales, además de otros tipos legales de institución de educación superior, cuenten con "acreditación en alta calidad" o con autorización para titular a pesar de la implícita medianía—.

Ciertamente, esta perspectiva sobre nuestras guerras no es novedosa, pero sí que se enriquece, y en una medida insospechada, con la historia conceptual de Janssen, conocida en lengua española tan solo por dos discretas referencias: una algo temprana de Raimón Panikkar en *Paz y desarme cultural* (1993) y otra más reciente y cercana de Ottfried Höffe en "La paz en la teoría de la justicia de Kant" (2009), traducción de Guillermo Hoyos Vásquez —cuyos esfuerzos intelectuales y políticos siguen multiplicándose en las aulas y fuera de ellas, debemos decir—. Esta historia también podría complementar trabajos especializados que en nuestro país se

además de la historia de "Formación *(Bildung)*" de Vierhaus —ya referida—, remitimos a dos volúmenes introductorios: W. v. Humbodlt, *Escritos políticos,* trad. W. Roces (México: Fondo de Cultura Económica, 1943) y S. Werkmeister y A. Hernández Barajas (eds.), *Los hermanos Alexander y Wilhelm von Humboldt en Colombia* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2013). En este último, el breve y muy discreto capítulo de Dieter Wolfram sobre el siglo XIX podría servir de complemento al ensayo de Gómez García aquí incluido. Acerca de la neutralidad confesional, no solo en el Estado en general, sino también en la educación en específico, y ello en relación con Hobbes, el derecho natural y el derecho positivo, entre otras contribuciones de Gutiérrez Girardot, véase: "Sobre el sentido de los estudios universitarios" [1986], *La encrucijada universitaria,* 35-50.

han adelantado provechosamente, como *El rastro de Caín* (2001) de Jorge Giraldo Ramírez, "El concepto de paz en la Constitución de Colombia de 1991" (2014) de Franklin Moreno Millán, *La esperanza necesaria* (2018) de Andrés Acosta Zapata y *Organizarse para negociar la paz* (2019) de Germán Darío Valencia Agudelo, trabajos abordados desde la filosofía política, la historia del derecho y las ciencias políticas; exceptuado especialmente el último, trabajos orientados no tanto a un análisis historiográfico, cuanto a una dimensión valorativa, normativa o propositiva, en función de la cual aplican y desarrollan conceptos y categorías.

A manera de conclusión, Janssen solo presenta un breve panorama del siglo XX, ofreciendo algunas orientaciones generales sobre la prolongación del belicismo decimonónico, las dos guerras mundiales, el concepto de 'guerra fría' y, muy especialmente, la atomización conceptual y disciplinar de las investigaciones de paz desde entonces en auge, investigaciones cuyos resultados estimaba "poco convincentes", y no en últimas porque "las opiniones sobre cómo conceptualizar y comprender el objeto de la nueva ciencia —justamente, la paz— son tan divergentes como difícilmente lo habrán sido antes".[11] Si bien esta suerte de restricción cronológica y temática hace que la entrada de Janssen se complemente entre líneas con la de 'Pazifismus' (pacifismo), perteneciente al cuarto tomo y preparada por Karl Holl, ante la cuestión de la atomización es inevitable pensar en algunas consecuencias filosóficas de las guerras mundiales, como el maquillaje del presente o la amputación histórica de las ciencias sociales mediante estructuralismos, formalismos, estilísticas y esquematismos de diversos cuños que intentaban conjurar el fantasma revolucionario y evadir el inmediato pasado fascista y colaboracionista —o la inmediata Violencia bipartidista—; de igual forma, es inevitable preguntarse por la norteamericani-

[11] Janssen, *"Friede",* § IV.

zación de las universidades alemanas y Mayo de 1968, pues la Alianza para el Progreso, esa dominación filantrópica que aquí nos presenta Gómez García, tuvo no pocos homólogos en el resto del mundo.

No es posible aquí indagar hasta qué punto todo esto se relaciona con aquellas insistencias críticas del diccionario. No obstante, basta por lo pronto con enfatizar que el trabajo de Janssen, ante todo, comprime una inveterada tradición universitaria que se había dedicado a compilar, editar e interpretar sus fuentes intelectuales. Cita, con abundancia, publicaciones universitarias que han rescatado y discutido a autores antiquísimos, como Berthold von Regensburg, del siglo XIII, o a los más clásicos Agustín de Hipona y Tomás de Aquino; también cita diccionarios, enciclopedias y revistas de toda índole, materiales que sirven de documentos de época, al igual que se remite a obras canónicas: el monumental diccionario de los hermanos Grimm, por ejemplo.

A pesar de que muchas fuentes siempre pueden justificarse como fundamentales con igual justeza, sí cabe señalar aquí una crítica que en contra del conjunto de los *Conceptos históricos fundamentales* realizó un discípulo del mismo Koselleck, Rolf Reichardt. Para él, esta obra yerra por concentrarse mucho en la "élite cultural", por no "lograr un equilibrio real en el uso de fuentes", lo que hasta cierto punto hace pensar también en los cuestionamientos de Koselleck a uno de sus maestros, Hans-Georg Gadamer.[12] Con todo, y acaso sea esto otra precisa muestra de un equívoco papel social, el conjunto de nuestras univesidades colombianas no cuenta todavía con un acervo bibliográfico tal que lo sustente, y ni los archivos estatales ni los privados consultables cuentan con las mejores condiciones, incluso de catálogo y digitalización, como constatamos en esta última pandemia —trivial pretexto, sin embargo, para la entrega o la venta de documentación a archivos estadounidenses—;

[12] Gómez Ramos, "Koselleck y la *Begriffsgeschichte*", 19.

valga añadir: tampoco es hábito la consulta del monumental *Diccionario de construcción y régimen de la lengua castellana* de Rufino José Cuervo —quien acaso sea nuestro paradigma de cerebro fugado—.

***

Presentadas las tres secciones de este volumen, comentadas algunas características de los *Conceptos históricos fundamentales* y expuestos varios puntos en los que se entretejen la historia conceptual, la social y la intelectual, volvamos ahora sobre la pregunta de Einstein a Freud: ¿por qué la guerra?[13]

En realidad, ya lo dijimos, dicha pregunta implica otra: ¿por qué la paz? Y, sin embargo, para responder ya no nos es lícito echar mano a los argumentos de quienes optaron por creer que la humanidad está irremisiblemente aventada hacia la guerra… Si saltáramos tras de ellos, cometeríamos suicidio intelectual, reduciéndonos a un infantilismo nostálgico, a una equívoca nulidad, a una mísera y resignada vida de perros… "Mijo, péguele pa' que aprenda", se enseña; "eso siempre ha sido así", se sentencia; que "estudiar es orar", "es avisparse", "es vivir del bobo", se repite con devoto cinismo en este "valle de lágrimas"… Y vemos entonces a jóvenes más viejos que sus viejos, capaces solo de tedio, de miedo, de mezquindad cómplice o hedonista. Nunca hubo esfuerzos colectivos más desperdiciados, horas de estudio más estériles, noches de vigilia más dilapidadas que las conducentes a esta estupefacción generalizada…

No. Nunca más. Rechacemos de manera enfática este bastardaje tradicional. Como universitarios, tenemos entre manos una cuestión de dignidad humana, de fuerza moral, de claridad conceptual; en una palabra: una cuestión de responsabilidad social. La esperanza, la confianza en el futuro, para ser más que un vago utopismo, exige lo mejor de nosotros, de nuestro diario quehacer; nos exige esfuer-

[13] Albert Einstein y Sigmund Freud, *¿Por qué la guerra?,* trad. Valeria Bergalli (Barcelona: Minúscula, 2001).

zos constantes, renovados y críticos, afirmando el presente y confrontándolo con el pasado, en recíproco e incesante esclarecimiento. Esto no es ninguna fórmula de salvación colectiva, sino el presupuesto ético para que todo proyecto político, económico o religioso sea propiamente tal, sin hacer de la ciencia, mistificación; de la educación nacional, demagogia; y de la Universidad, perpetuación del lucro y privilegio de intereses privados.

…Parcialmente, respondamos. La guerra no es una fatalidad de nuestra vida humana, producto de una inexorable y frenética pulsión, de un patológico instinto asesino, así como tampoco la paz es un fruto que podamos esperar tumbados de manera paradisíaca bajo cualquier laurel. Y aunque lo fueran, el propósito de las ciencias sociales no es ni señalar irracionalismos ni hacer tábula rasa con mesiánicos enjuiciamientos morales, sino explicar las múltiples determinaciones y las vastas y aun imprevistas consecuencias de nuestras acciones, las tres cosas siempre de un sabor muy racional, por amargo que nos resulte. O como entre líneas advierten Janssen y Gómez García, las respuestas a tales preguntas dependen de actores sociales específicos, así como la definición de todo concepto fundamental contribuye a la delimitación de los actores mismos: partidos políticos, medios de información, establecimientos educativos e investigativos, organizaciones internacionales, gremios empresariales, clanes familiares, iglesias y sectas religiosas, bandas criminales, fuerzas armadas, guerrillas, paramilitares, grupos ciudadanos, cortes de justicia —permanente o transicional—, reincorporados a la sociedad civil, víctimas de todos los actores…

La labor colosal de los informes del Centro Nacional de Memoria Histórica, la exhaustiva documentación de los hechos victimizantes a lo largo de tantos años de guerra, nos enseña que los procesos y los diálogos de paz son posibilidades de la cultura política, herramientas propicias para que una ciudadanía abrumada asuma la reflexión de sus conflictos y disentimientos. No obstante, la violencia es tan racional, a su modo, y tan sistemática entre nosotros, que hoy remociones y nombramientos al antojo gubernamental

—intervenciones primordialmente políticas— determinan esta institución para el esclarecimiento del conflicto armado. Tal se pretende hacer con la Comisión de la Verdad, la Jurisdicción Especial para la Paz y la sociedad civil: acallar.

Nota sobre la traducción

Aunque este volumen no sigue ningún formato de diccionario, hemos tratado de conciliar con los criterios editoriales de los *Conceptos históricos fundamentales,* a diferencia de las referidas ediciones españolas de *Geschichte, Historie* y *Bildung.* No obstante, y también a diferencia de este par de ediciones, añadimos un subtítulo general para orientar a los lectores desprevenidos, manteniendo de presente que se trata, apenas en principio, de una perspectiva remontada desde la lengua alemana; dicho con Janssen mismo: no hay que olvidar que para la interpretación de 'paz' es "obligatoria la revisión ininterrumpida de las correspondencias en lenguas extranjeras *(pax, paix, peace[, Friede]),* así como puede ocurrir con otros conceptos".

Respetamos cabalmente el sentido de tres distinciones ortotipográficas. En vez de las cursivas para presentar las citas que provienen de fuentes primarias o que documentan los distintos usos del concepto, como hace el diccionario original, empleamos las comillas angulares (« »), mientras que todas las demás citas van señaladas por comillas altas dobles (" "); los conceptos y las palabras que deben mostrarse como tales, por comillas altas simples (' '). Respetamos también del diccionario la introducción del significado de palabras y conceptos mediante las mismas comillas altas dobles.

Solo en la primera mención de un concepto indicamos una traducción española, siempre que el autor mismo no presentara ya alguna equivalencia o explicación suficiente o siempre que el concepto hoy en español no esté expresado por la misma palabra latina; cuando el autor use un concepto de nuevo, por la naturaleza de la discusión lingüística mantendremos la voz original con las respectivas comillas. En cursiva conservamos los constantes extranjerismos, en su mayoría latinos y franceses y de intención principalmente estilística.

Mantuvimos la unidad de párrafos y citas extensas, las cuales permanecen con sus debidas comillas. Sin embargo, sí tradujimos tales citas, a diferencia del diccionario original y de aquellas traducciones de *Geschichte, Historie* y *Bildung.* Las introducimos dentro de las respectivas notas al pie y entre corchetes, signos con los que indicamos toda intervención nuestra por fuera de las citas mismas —corchetes dentro de las citas, valga decirlo, marcan comentarios o explicaciones de Janssen mismo—. Además, al servirnos de una traducción ya édita, como con Tomás de Aquino o Agustín de Hipona, algunas veces la modificamos en procura de una homogeneidad con los términos de Janssen; las respectivas referencias bibliográficas de estas traducciones auxiliares también quedan indicadas en las notas al pie, dentro de tales corchetes.

Con una bibliografía básica al final de los primeros dos tomos, cada entrada del diccionario original solo presenta las referencias bibliográficas de manera abreviada, en especial aquellas que se remiten a obras estándares —precisamente por comunes o consabidas—, como el *Deutsch Rechtswörterbuch* o el diccionario de los hermanos Grimm. Si bien la mayoría de las obras citadas solo se encuentra en lengua alemana, hemos procurado ofrecer todas las referencias bibliográficas de manera completa en su primer uso para mantener el mismo estilo de citación en todo este volumen. No indicamos mediante ningún signo esta intervención general.

Para facilitar la búsqueda de las citas de obras clásicas, el diccionario se sirvió de la estructura o división interna de cada obra en cuestión. Así, la referencia "Aquino, *Summa theologiae,* 2,2, qu. 29, art. 1" remite a la segunda parte de la *Suma teológica,* segunda sección, cuestión veintinueve, primer artículo: "La paz"; "Agustín, *De civitas Dei,* 19, 13", remite al libro diecinueve de *La ciudad de Dios,* capítulo décimotercero: "La paz universal". Algunas obras fueron referidas de manera extensa, señalando tanto la división interna como la externa de una edición específica; por ejemplo, la referencia "Kant, "Kritik der Urteilskraft", § 28, *Akademie Ausgabe*, t. 5 (Berlín: Königliche Preußische Akademie der Wissenschaften, 1908), 263" señala el párrafo veintiocho de la *Crítica del Juicio,* "De la naturaleza como una fuerza", y dicha página del tomo quinto

de la edición canónica, a cargo de la Academia Prusiana de las Ciencias. En cambio, "His, *Strafrecht,* t. 1, 246 y ss." remitiría a ese número de página y a las siguientes del primer tomo de una obra contemporánea antes citada y ahí ya abreviada.

Un último aspecto que cabe advertir: la estructura interna mediante números romanos y arábigos es común a todas las entradas de los *Conceptos históricos fundamentales.*

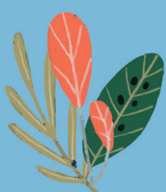
***

Al profesor Juan Guillermo Gómez García, coordinador del informe de la Universidad de Antioquia para la Comisión de la Verdad, le agradecemos por su estrecha colaboración; al profesor Wilhelm Janssen, por su beneplácito para el proyecto de traducción. También agradecemos por su entusiasta mediación al profesor Michael Rohrschneider y al asistente de investigación Jonas Dominik Bechtold, miembros del Centro para la Investigación Histórica de la Paz (ZHF) de la Universidad de Bonn; a la señora Coralie Courtois y a la editorial Klett-Cotta, por la licencia de cortesía. Aunque les anunciamos el volumen para acompañar la Semana Universitaria por la Paz de 2019, reencauzaron nuestro trabajo distintas complicaciones administrativas, además de la consabida pandemia.

Como traductor, conté con la colaboración desinteresada del filólogo David Alexis Arboleda-Méndez, quien revisó todas las citas de lengua latina, traduciendo aquellas que estaban inéditas en lengua española; además, me ayudaron a mejorar algunos puntos de la traducción los profesores Nicolás García y Mario Botero y el amigo y colega Andrés Quintero. Reconozco, por último, mi gratitud con MR, cuya obstinada discreción no impide estas mínimas palabras.

La traducción de 'Krieg' (guerra) de los *Conceptos históricos fundamentales,* entrada también de autoría del profesor Janssen, vendrá después… Si viene.

Luis Fernando Quiroz Jiménez



FRIEDE

UNA HISTORIA DEL CONCEPTO SOCIOPOLÍTICO DE PAZ

Wilhelm Janssen



I. Introducción

Como sucede con las palabras 'frei' [libre], 'freien' [liberar], 'Freund' [amigo], palabras relacionadas lingüísticamente, viene 'Friede' [paz] (antiguo alto alemán *fridu,* medioalto alemán *fride*) de la raíz indogermánica *pri:* "amar, proteger" de vuelta; por lo tanto, significa originalmente un estado de amor y protección[1] donde el momento de ayuda y apoyo mutuos y activos, desde luego, es más fuerte que el de apego emocional y afecto. 'Friede' es desde el principio un concepto social: él señala una forma definida de vida colectiva de los humanos. De manera contraria, por ejemplo, a 'frei', etimológicamente cercano, 'Friede' nunca perdió por completo su significado original; más bien, en todas las variantes de significado que el concepto 'Friede' ha construido en el transcurso de su desarrollo, el significado original está siempre más o menos presente. Debe anotarse que ya este concepto original de paz albergaba dos matices de significado que después se perfilaron y debieron diferenciarse uno del otro. Fue decisivo si uno entendía el estado de paz desde el "amar" o si lo entendía desde el "proteger". Correspondientemente, 'Friede' unas veces se entendió como una relación de solidaridad mutua en acción y convicción (como prevaleció ante todo entre parientes), y otras veces, como un estado de mera ausencia de violencia.[2] Y parece que el significado "inmanente" del antiguo alto alemán *fridu* se desenvolvió ante todo en esa segunda dirección. De esto da cuenta la comparación, muy extendida en la Edad Media, entre expiación y paz, donde 'Friede' (en su mayor parte limitada temporalmente) tan

[1] Friedrich Kluge y Walther Mitzka (eds.), *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache,* 18.ª ed. (Berlín: Walter de Gruyter, 1960), 218; Alfred Götze (ed.), *Trübners deutsches Wörterbuch,* t. 2 (Berlín: Walter de Gruyter, 1940), 445.

[2] Documentado en: Academia Prusiana de las Ciencias, *Deutsches Rechtswörterbuch (RWB),* t. 3 (Weimar: H. Böhlhaus Nachfolger, 1935/38), 904; Rudolf His, *Das Strafrecht des deutschen Mittelalters*, t. 1 (Leipzig: T. Weicher, 1920), 245.

solo significaba la suspensión de los actos de violencia. Y de esto todavía hoy da cuenta el uso común de 'Friede' en el lenguaje cotidiano (déjame en paz; es decir: no me molestes).

Con la referencia al desarrollo conceptual "inmanente" de *fridu, fride* ya se ha indicado un hecho importante metodológica y objetivamente: amplios tramos del desenvolvimiento del concepto de paz no han sido recorridos por la palabra 'Friede', sino por el término latino 'pax'. Esto se comprende, sin más preámbulo, cuando uno piensa que ante todo fue la teología cristiana la que —abarcando inspiraciones bíblicas y antiguos esfuerzos filosóficos— hizo del concepto de paz un objeto de reflexión, intentando llenar de contenido este concepto aún considerablemente formal y presentarlo. Y también cuando la discusión sobre la naturaleza y el significado de la paz en la modernidad en buena medida se había desplazado de la teología moral a la filosofía social y del Estado, esta discusión se llevó a cabo en latín. Más aún, el conocimiento sobre el significado de 'Friede' como concepto jurídico en la temprana y la alta Edad Media se lo debemos principalmente a fuentes latinas, con cuyos responsables intelectuales siempre queda la sospecha de que la comprensión teológica de la *pax* no dejó de influir en su uso del lenguaje.[3] Para la interpretación de 'Friede' es por lo tanto obligatoria la revisión ininterrumpida de las correspondencias en lenguas extranjeras *(pax, paix, peace),* así como puede ocurrir con otros conceptos. Pues justo el concepto de *pax* ha tenido un efecto tan persistente en el de 'Friede', que al menos desde la tardía Edad Media puede establecerse una estricta correspondencia entre 'fride' y 'pax'; de hecho, desde la época del antiguo alto alemán, *fride* está documentado como glosa para 'pax'.[4]

[3] Compárese igualmente la "terminología de la *caritas*" [caridad], en la que también el concepto de *pax* juega un rol central: Reinhard Schneider, *Brüdergemeine und Schwurfreundschaft* (Lubeca, Hamburgo: Matthiesen, 1964), *passim.*

[4] *RWB*, t. 3, 894.

La interpretación de *pax* (= *fride*) hecha por la teología tuvo profundas consecuencias. Si el concepto germánico de paz señalaba originalmente un estado de cosas de la vida social —como ya se dijo—, entonces la teología cristiana entendía la *pax* —formulado con simplificación— como un extraño principio de ordenamiento.[5] Para la comprensión cristiana, el significado de *pax* dirigido a la vida humana en comunidad aparecía como un mero aspecto del contenido conceptual completo, aspecto en verdad menos importante. Si la *pax* se refería a personas, esto se enfocaba menos como "ens sociale" [entidad social] que como "ens morale" [entidad moral]. Además, *pax* en el sentido completo solo se atribuyó al estado final, a la reconciliación y unión de todos los seres vivos en Dios; y desde el punto de vista de esta *pax,* todas las formas de *pax* encontradas en esta temporalidad solo podían considerarse debilitadas, en cierto modo apariencias nubladas de la "*pax* en sí". En el concepto cristiano de paz preponderaba también el aspecto "moral" y "escatológico", mientras el sentido sociopolítico de 'Friede' fue dejado en un segundo plano, pero al mismo tiempo —y esto es de enorme relevancia— tal sentido tomó rasgos decisivos de la comprensión "moral" y "escatológica" de paz. Desde luego, el efecto completo vino solo cuando la comprensión cristiana del mundo y de la historia se había secularizado en una doctrina de salvación inherente al mundo y cuando el mismo concepto político de paz fue cargado con categorías morales y escatológicas.[6] Esto se refiere solo al concepto de "ewigen Friedens" [paz eterna], el cual se ha desarrollado desde la "pax aeterna" de san Ambrosio —la paz supratemporal del alma humana en Dios— hasta la "paix perpétuelle" del abate de Saint-Pierre —la paz perpetua entre los Estados—; a lo largo de este

[5] Eugen Biser, *Der Sinn des Friedens. Ein theologischer Entwurf* (Múnich: Kosel Verlag, 1960). El libro contiene retrospectivas históricas llenas de valor, aunque, por supuesto, siempre deben ser examinadas críticamente en relación con la concepción dogmática del autor. Bibliografía posterior: Josef Höfer y Karl Rahner (eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2.ª ed., t. 4 (Friburgo: Verlag Herder, 1960), 367, 369.

[6] Véase esto y lo siguiente en la página 76 y ss.

proceso de transformación que, por así decirlo, invirtió el sentido original del concepto, este mismo no perdió ni un poco del *pathos* sublime, del estado psíquico que va más allá de las limitaciones reales de todo lo terrenal. De ahí que en la investigación histórica del concepto sociopolítico de paz deben mantenerse siempre a la vista dos cosas: los sentidos de 'Friede' que están por fuera de tal ámbito sociopolítico y los cambios de esos mismos sentidos.

II. Desarrollo medieval

1. Tradición germánica en el concepto medieval de paz

Ya se dijo que el concepto germánico de paz implicó un desarrollo dual. Unas veces señaló el estado de derecho incondicional, de amistad y recíproco amor; otras veces, el estado de suspensión de actos de violencia. Este segundo significado absolutizó, por así decirlo, un aspecto del primer sentido original del concepto: el de seguridad y protección. La paz —y esto aplica para 'Friede' en sus dos significados— solo era posible dentro de una comunidad de derecho, en el caso límite era incluso la paz misma (como paz "de facto") la que establecía semejante comunidad de derecho.[7] Paz y derecho estaban así en una conexión indisolublemente estrecha, aunque por ningún medio libres de tensión y de problemas —como se explicará adelante—.[8] Así como la estructura medieval de la vida social conocía una yuxtapuesta, superpuesta e interrelacionada multitud de ámbitos y comunidades de derecho, así también se daba,

[7] Sobre la *pax* medieval como *pax* facta, véase: Margret Wielers, *Zwischenstaatliche Beziehungsformen im frühen Mittelalter* (disertación doctoral en filosofía, Münster: 1959), 4 y ss.

[8] Sobre la relación paz-derecho, véase: *Reallexikon der Germanische Altertumskunde*, t. 2 (1913/15), 93. Más reciente: Otto Brunner, *Land und Herrschaft*, 4.ª ed. (Viena: Rohrer, 1959), 21, 28 y ss.; Joachim Gernhuber, *Die Landfriedensbewegung in Deutschland bis zum Mainzer Reichslandfrieden von 1235* (Bonn: L. Röhrscheid, 1952), 5 y ss.

correspondientemente, una multitud de "paces" —'Friede' entendido aquí en el sentido técnico de seguridad jurídica garantizada—. Concretamente, la paz medieval se encuentra como «pax specialis», como 'Sonderfriede' [paz especial],[9] sea paz del clan, del hogar, de los bienes, del pueblo, de la ciudad, del país o pública, del rey o aun de Dios, etc.[10] 'Friede' quería decir aquí, ante todo, una mayor protección del respectivo ámbito de derecho, el cual se realizaba de manera que las perturbaciones de este orden jurídico fueran castigadas en una medida especial: infracciones del derecho eran a la vez infracciones de la paz. Por consiguiente —y esto es de importancia—, estas paces no solo diferían en su estructura, sino también en su "intensidad";[11] la paz doméstica, por ejemplo, excluía todo tipo de actos de violencia, mientras que la paz del país congeniaba con los conflictos bélicos (en forma de correcto desafío o guerra privada). La paz medieval, por lo tanto, dependía funcionalmente del contenido concreto del específico orden jurídico que resguardaba; la paz dominaba allí donde el orden jurídico permanecía imperturbado. Siempre que uno entienda el derecho como un efectivo orden del deber, puede decir: para la Edad Media fueron idénticos paz y derecho. Esto aplica por lo menos para el significado de 'Friede' como está contenido en los conceptos de paz de Dios, del país, de la ciudad, etc. Además, 'Friede' también podía usarse en el sentido de violencia latente en caso de controversia jurídica, y

---

[9] El concepto científico moderno de 'Sonderfriede' presupone en verdad la representación de una "paz popular general", cuya exactitud cuestionan fuertemente investigaciones recientes, pero que, aun así, es capaz de describir bastante bien una característica del pensamiento germánico de paz. Véase: Gernhuber, *Landfridensbewegung*, 7, nota 9.

[10] Sobre estas paces especiales, véase: His, *Straftrecht*, t. 1, 241 y ss. Trabajos recientes sobre tipos individuales de paz que contribuyen más allá de su temática específica: Karl Siegfried Bader, "Das mittelalterliche Dorf als Friedens- und Rechtsbereich", S*tudien zur Rechtsgeschichte des mittelalterlichen Dorfes*, t. 1 (Weimar: Böhlau, 1957); Harmut Hoffmann, *Gottesfriede und Treuga Dei* (Stuttgart: Anton Hiersemann, 1964); Gernhuber, *Landfriedensbewegung*; Heinz Angermeier, *Königtum und Landfriede im deutschen Spätmittelalter* (Múnich: C. H. Beck, 1966).

[11] Como ejemplo ilustrativo, quizá, una sentencia dictada en el siglo XV: «die nacht besseren frieden hat als der tag» [la noche tiene mejores paces que el día], *RWB*, t. 3, 895.

podia diferenciarse en este sentido de la expiación, del restablecimiento definitivo del orden jurídico quebrantado. Semejante paz podía ser "impuesta" por las autoridades o ser contractualmente "prometida" por las partes en disputa.[12] El objetivo de la paz prometida o impuesta era establecer un estado de seguridad como requisito para una resolución pacífica del conflicto (sea judicial o contractualmente acordada), para una expiación. Para ambas formas del concepto de paz conoce la lengua latina la designación 'pax';[13] pueden expresarse acentos especiales a través de fórmulas perifrásicas o adjetivos explicativos: así se encuentra, por ejemplo, el concepto de «induciae pacis», que designa la paz que es consecuencia de la expiación, de la tregua,[14] para lo cual generalmente se disponía de la palabra 'treuga/treuva'.Y, viceversa, para la paz de la expiación final, cerrada sin restricciones temporales, se encuentra el concepto de la "pax perpetua" («suna seu pax perpetua»).[15]

La comprensión de ambos significados de 'Friede' se determinó ante todo por el concepto de la *securitas* (seguridad ante violencia ilegal [= Seguridad jurídica] o ante violencia en general). Además, también hubo un concepto de paz cuyo contenido no se basaba tanto en la *securitas* y la *iustitia,* cuanto en la *caritas (minne)* y la *gratia* y que se usó casi como opuesto al concepto del *ius,* del derecho formal y estricto.[16] Todavía es una pregunta polémica si la contraposición de *minne* y *recht (pax* y *ius)*[17] era posi-

[12] Rudolf His, "Gelobter und gebotener Friede im deutschen Mittelalter", *Zeitschrift für Rechtsgeschichte, germanistische Abteilung,* t. 33 (1912), 139 y ss.; *idem, Strafrecht,* t. 1, 245-246.

[13] Véase: His, *Strafrecht,* t. 1, 246, 297. También en lengua alemana puede emplearse 'fride' tanto para la "Waffenstillstand" [tregua] como para la "Sühne" [expiación]; véase: Brunner, *Land und Herrschaft,* 105, nota 3; 'fride' es, comparado con 'suone', el término más comprehensivo.

[14] His, *Strafrecht,* t. 1, 245, nota 2.

[15] Leonhard Ennen y Gottfried Eckertz, *Quellen zur Geschichte der Stadt Köln*, t. 3 (Köln: DuMont-Schauberg, 1867), 346, 347, N.º 384.

[16] Al respecto: Schneider, *Brüdergemeine*, ej., 54 y ss.; Brunner, *Land und Herrschaft*, 22.

[17] Sobre este problema, que ante todo juega un importante rol en el juicio sobre el origen y naturaleza de la jurisdicción arbitral del Medioevo, orienta Hermann

ble al interior del mundo conceptual germánico o si aquí ya tenemos que tratar específicamente con contenido del pensamiento cristiano. En todo caso, es seguro que para el pensamiento jurídico eclesiástico del Medioevo era común la oposición de *caritas* y *iustitia,* especialmente en la perspectiva de la *pax,* y en verdad en el sentido de que se podía exigir a los cristianos (y también al papa) una renuncia sobre su derecho "propter caritatem", pero desde luego solo si el cumplimiento de la *iustitia* hubiera sido una molestia ("scandalum").[18] 'Friede', en el sentido de *caritas, minne,* era la antítesis por excelencia de 'Streit' [disputa], incluida la disputa jurídica "pacífica" (esto es, arbitrada).

Por la falta de univocidad y precisión implicada en el concepto medieval 'fride' *(pax),* la praxis de las fuentes explica, al identificar fórmulas gemelas características, los respectivos significados de paz que se quisieron decir: «fride und reht» («pax» – «iustitia»), «fried und sicherheit» («pax et securitas»), «frid und gemach» («pax et tranquillitas»), «fridu und genade» («pax et caritas»), por solo citar los ejemplos más importantes, de uso extraordinariamente frecuente.[19] En estos usos el segundo componente de la fórmula tiene la tarea de resaltar el específico acento de 'Friede': paz como consecuencia y expresión del derecho inquebrantado o restablecido, paz en su poder protector y defensivo, paz como un tranquilo estado de equilibrio y de ausencia de violencia, paz como señal y fruto de benevolencia y amor.

Rennefahrt, "Beitrag zu der Frage der Hekunft des Schiedsgerichtswesens, besonders nach westschweizerischen Quellen", *Schweizer Beiträge zur Allgemainen Geschichte*, Vol. 16 (1958), 5 y ss.

[18] Al respecto: Ludwig Buisson, *Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter* (Colonia, Graz: Böhlau, 1958), 193 y *passim.*

[19] Basta con remitirse a los ejemplos que trae el *RWB*, t. 3, 894 y ss. [La correspondencia latina y germánica de tales ejemplos podría traducirse así: paz y justicia, paz y seguridad, paz y tranquilidad, paz y caridad. N.T.].

2. El concepto de paz de la teología moral medieval

De escasa a sobreestimada importancia para el desarrollo del concepto de ‘Friede’ fue que la comprensión de ‘Friede’ procedente de la tradición germánica se acercó mucho a la comprensión de paz de los antiguos cristianos, al menos en lo que se refiere a la estructura de esta comprensión. Aquí y allá el mismo campo conceptual estaba integrado en ‘Friede’ *(pax): reht, minne, gemach, sicherheit – iustitia, caritas, tranquillitas, securitas.* Puede que la definición de los conceptos individuales originalmente haya sido bien diferente, pero eran muy favorables los prerrequisitos para una fusión de ambos mundos conceptuales. Y, de hecho, a partir de la alta Edad Media el concepto político de paz se desenvolvió de manera que los elementos germánicos y cristianos difícilmente se distinguían entre sí.[20]

El padre de las ideas cristianas de paz es Agustín de Hipona (354-430).[21] En consciente polémica en contra del antiguo ideal cultural de la “pax Romana”, justo en el momento histórico en que esta *pax* mundana se revelaba como pasajera y cuestionable,[22] él desarrolló un concepto de paz nuevo y —según estaba convencido— sencillamente válido más allá de todo anclaje histórico concreto. Se trata de un concepto que ha influido persistentemente en toda la comprensión occidental de la paz hasta el presente. Él volvió al ideario estoico,[23] pero lo transformó por completo en el

[20] Sobre la relación del pensamiento de paz teológico-cristiano y secular-jurídico en la Edad Media, véase especialmente: Gerhard Carl Wilhelm Görris, *De Denkbeelden over oorlog en de bemoeiingen voor vrede, in de elfde eeuw* (Nimega: Malmberg, 1912); Roger Bonnaud-Delamare, *L’idée de paix à l’époque carolingienne* (París: Domat-Montchrestien, 1939); críticamente: Robert Latouche, “L’idée de paix pendant le haut Moyen Age”, *Annales de l’Université de Grenoble, Sect. Lettres-Droit*, Vol. 17 (1940/41), 259 y ss.

[21] Un estudio especial: Harald Fuchs, *Augustin und der antike Friedensgedanke* (Berlín: Weidmann, 1926).

[22] Véase: Franz Georg Maier, *Augustin und das Antike Rom* (Stuttgart, Colonia: W. Kohlhammer, 1955), especialmente 182 y ss.

[23] Sobre el pensamiento de paz de los antiguos, véase: Wilhelm Nestle, *Der Friedensgedanke in der antiken Welt* (Leipzig: Dietrich, 1938); Harald Fuchs, *Antike Gedanken über Krieg und Frieden* (Basilea: Basler Nachrihten, 1946);

espíritu cristiano. *Pax* y *iustitia* fueron para él las categorías fundamentales del ordenamiento del mundo. Él entendió la «pax» como «tranquillitas ordinis», el *ordo* como la «parium dispariumque rerum sua cuique loca distribuens dispositio»;[24] sin embargo, nombró «iustitia», justicia, a la capacidad y la voluntad de ordenar cada cosa en el correspondiente lugar "correcto" del ordenamiento mundial a su vez jerárquicamente construido. Para Agustín, el perfecto «ordo omnium rerum», así como sus ordenadas *pax* y *iustitia,* solo debía ser comprendido por Dios como su creador y destino final. Paz y justicia en el sentido verdadero y completo, por consiguiente, solo eran posibles y efectivas en el estado de plenitud del otro mundo. Paz y justicia terrenales, en cambio, no podían ser más que imágenes imperfectas o distorsionadas —en el caso extremo— de la paz eterna («pax aeterna»), de la justicia eterna. En el mejor de los casos —así lo vio Agustín—, aquí en esta vida era concedida una «pax temporalis», y por cierto en el doble sentido de esta palabra: era una paz dentro de la temporalidad y como tal siempre una paz temporal, pues una paz perpetua solo era posible más allá del tiempo. En igual sentido, de la ulterior «pax perfecta» también distinguió Tomás de Aquino (ca. 1225-1274) la «pax temporalis» como una «pax imperfecta», «quae habetur in hoc mundo».[25] Esta terrenal,

---

idem, *Agustin*, Anexo 3: "Der Begriff des Friedens", 167 y ss. (sobre los conceptos de *eirene* y *pax*). Sobre la idea de la paz mundial en el Antiguo Testamento y su posición privilegiada en el ámbito de la antigua concepción oriental de la paz discute: Heinrich Gross, *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament* (Tréveris: Paulinus-Verlag, 1956); a partir de los resultados de este trabajo, tendría que reexaminarse el impacto bíblico en el pensamiento agustino de paz.

[24] Agustín, *De civitas Dei,* 19, 13 [la «paz como tranquilidad del orden, el orden como la distribución de los seres iguales y diversos, asignándoles a cada uno su lugar»; trad. S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero, *La Ciudad de Dios*, disponible en: www.augustinus.it (en adelante: SR/FL)]. En nuestro contexto es indiferente si uno toma la *pax* o la *iustitia* como el verdadero concepto central de ordenamiento, como respectivamente hacen: Ernst Bernheim, "Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins", *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft,* Neue Folge, Vol. 1 (1896/97), 1 y ss.; Henry Xavier Arquillière, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques au Moyen Âge,* 2.ª ed. (París: Philosophique, 1955).

[25] Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, 2, 2, qu. 29, art. 2 [«paz temporal» como una «paz imperfecta», «la única que podemos tener en este mundo»].

imperfecta y precaria paz se refería a los humanos como individuos y a los humanos en comunidad, y en ambos casos podía tratarse de una paz auténtica o inauténtica. La auténtica y verdadera paz —así explicó Agustín— solo podía existir junto con la justicia. El cristiano busca paz justa («iustam pacem») para participar y sumirse en una «vita quieta» de la justicia divina; el pagano busca paz inauténtica («iniquam pacem») para poder abandonarse a sus vicios en la segura maldad («secura nequitia»).[26] Y lo que era cierto para los individuos, lo era también para las comunidades humanas: ellas parecían una banda de pillos cuando su *pax* no descansaba en la justicia. Su paz era entonces una paz inauténtica, falsa. Pero era una paz. De hecho, debe enfatizarse que Agustín —a diferencia de muchos de sus sucesores— también permitió considerar la paz falsa como paz. Solo por esto él necesitaba una distinción, con semejante encarecimiento, entre la paz auténtica, ligada a la justicia, y la paz falsa, en algún sentido "injusta". Por consiguiente, Agustín ya no podía renunciar a una dicotomía tal, de clasificación cualitativa, al respecto del concepto de paz, porque una gran parte de sus definiciones de *pax* era cabalmente de naturaleza formal. Si tomamos, por ejemplo, la aquí interesante definición de la «pax civitatis como ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium», entonces sería fácil comprender que una definición tal se aplicaba a cada «civitas» [ciudad] "en funcionamiento"; la decisión sobre la cualidad de esta paz civil, de esta «concordia civium»,[27] radicaba solo en la manera en que era "ordenada".

La diferencia que Agustín hizo entre la «pax vera» [paz verdadera] [28] y la «mala», esto es, la «falsa»,[29] fue de gran

[26] Agustín, *De civ.*, 19, 12. 13.

[27] *Ibidem* [«la paz de una ciudad como la concordia ordenada en el gobierno y en la obediencia de sus ciudadanos»; trad. SR/FL].

[28] Cabe señalar en este punto que tales términos, como "pax vera" y los demás, toman un significado menos fundamental y amplio cuando no aparecen en los textos filosófico-teológicos, sino como fórmulas en los documentos contractuales. Una "vera et sincera pax" tenía entonces solo el sentido concreto de una paz acordada sin restricciones furtivas. Asimismo, la estipulación no muy frecuentemente documentada de una "pax perpetua" solo quería decir que la paz, o sea la tregua, debía durar por un periodo indefinido. La "pax perpetua" era aquí meramente lo opuesto a un acuerdo de paz de antemano temporal.

[29] La *valsche fride* [falsa paz] la llamó alrededor de 1260 Berthold von

alcance.[30] Ella se ubica en el punto central del debate sobre el concepto de la paz terrenal en los siguientes mil años. Primero, sin embargo, debe recordarse que el concepto cristiano de paz —como ya se dijo— concebía al ser humano, ante todo, como un ser "moral"; por lo tanto, la paz fue tratada ante todo como un valor religioso-moral. Partiendo de la tradición patrística, se solía hablar de 'Frieden' en tres perspectivas desde el siglo XII. «Der erste fride … daz ist fride mit gote», escribió Berthold von Regensburg (alrededor de 1260) en su sermón de la paz; «der ander fride … daz ist fride mit dir selber. Der dritte fride daz ist fride mit dinem naesten».[31] "Sub specie moralitatis" surgió también la paz en el ámbito social y político solo como un caso especial de esta última "pax hominum ad homines" —un caso especial, desde luego, al que se le dio una minuciosa y diversa atención—.[32] Y no era irrelevante que la "pax socialis et politica", desde el pensamiento cristiano de paz, no pudiera entenderse como la paz por excelencia, sino solo como un específico fenómeno parcial de una paz general, como si permaneciera anclado a significados de 'Friede' que trascendían lo político y lo social. Esto fue relevante porque, tras la desaparición de la comprensión cristiana del mundo en la modernidad, el prevaleciente concepto sociopolítico de paz no se separó de ninguna manera de los significados de paz a los que hasta entonces había estado coordinado o subordinado, sino que incorporó sus sentidos y (ante todo) sus sentimientos en una forma secularizada y, así, adquirió un valor pseudorreligioso.[33]

Regensburg: "Von dem fride", *Predigten*, ed. Franz Pfeiffer, t. 1 (Viena: Wilhelm Braumüller, 1862), 238-239.

[30] Como ejemplo, baste con la referencia al tratamiento de esta pregunta en la literatura de espejo de príncipes; véase: Wilhelm Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters* (Leipzig: K. W. Hiersemann, 1938), especialmente 134, 155, 244.

[31] Berthold von Regensburg, "Von dem fride", *Predigten,* t. 1, 238 [«La primera paz … esa es la paz con dios. La otra paz … esa es la paz contigo mismo. La tercera paz, esa es la paz con tu prójimo»].

[32] ["Sub specie moralitatis" = bajo el aspecto de la moralidad; "pax hominum ad hominem" = la paz de los hombres para los hombres. N.T.]

[33] Véase abajo, 104.

La paz de la comunidad humana natural, para Agustín acuñada en la «pax domestica» y en la «pax civitatis», fue entendida por él como «ordinata imperandi oboediendique concordia» de la «cohabitantium», o sea «civium». Como auténtica «pax socialis» tuvo él aquella «ordinata concordia», «cuius hic ordo est: primo ut nulli noceat, deinde ut etiam prosit cui potuerit»;[34] esta era la concordia de los *socii,* fundada en el justo y correcto ordenamiento. Algunos siglos después, incluso, en su tratado sobre el "Imperio Romano" (ca. 1310), Engelbert von Admont en dicho sentido definía la paz de la comunidad como «ordinis iustitiae tranquillitas inconcussa».[35]

Con Agustín, la Edad Media estaba convencida de que en la sociedad humana, por fuera de la "vera pax" —como Tomás de Aquino la denominó alrededor de 1270—, solo era posible una mera "pax apparens", una paz apenas aparente. Aquella era una paz que, o se fundaba en un mal orden (es decir, en el desorden), o carecía del convencido acuerdo de voluntad de las personas —también paz violenta—. «Si enim», explicaba Tomás, «concordet cum alio non spontanea voluntate, sed quasi coactus timore alicuius mali imminentis, talis concordia non est vere pax».[36] La contraposición de paz verdadera (es decir, justa) y de paz apenas aparente en la comunidad humana era para la Edad Media una forma tan común de pensamiento que uno la encuentra en todas partes. Así, por ejemplo, al final del siglo XII, Rufinus, el autor de un tratado llamado *De bono pacis,* diferencia una «pax Aegypti», fundada

[34] Agustín, *De civ*., 19, 13. 14 [La paz de la comunidad humana natural [...] como «concordia ordenada en el mandar y en el obedecer de los que conviven», o sea «ciudadanos». Como auténtica «paz social» tuvo él aquella «concordia ordenada cuyo orden aquí es: primero no hacer mal a nadie y luego ayudar a todo el que sea posible»; trad. SR/FL].

[35] Engelbert von Admont, *De ortu et fine Romani imperii*, 14 [«orden de justicia y tranquilidad inquebrantable»].

[36] Tomás de Aquino, *S. th*., 2,2, qu. 29, art. 1 [«si uno», explicaba Tomás, «concuerda con otro no por espontánea voluntad, sino coaccionado bajo el temor de algún mal inminente, esa concordia no es paz verdadera»; trad. O. Calle Campo, *Suma de teología* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990), 295 (en adelante: OCC), disponible en: https://www.dominicos.org/estudio/recurso/suma-teologica/].

en la «superbia», la «impunitas» y «pertinacia» y caracterizada como «pax perniciosa», y una «pax Babyloniae», fundada en la «iustitia», «humanitas» y «prudentia», sobre la cual elevaba como más alta escala la «pax Jersualem», fruto de la «pietas», «caritas» y «humilitas».[37] Esta «pax Jerusalem», empero, no se aplicaba más a la comunidad natural, sino tan solo a la espiritual; ella era "pax spiritualis", de la que se discutirá más adelante. Del mismo modo Juan de Salisbury en 1159 distinguió la verdadera paz comunitaria de la «pax regnante Augusto»,[38] la cual corresponde a la «pax Aegypti» de Rufinus.

En el caso de Rufinus, por cierto, ya se señaló una significativa reinterpretación del concepto agustino de "pax temporalis". Si Agustín concibió alguna paz alcanzable en esta temporalidad y la opuso a la "pax aeterna", al estado de paz supratemporal de la plenitud ulterior, al menos desde la alta Edad Media se entendió la "pax temporalis" como paz mundana, como paz también, la cual las personas como "homines naturales" mantenían o debían mantener entre sí. A ella se le opuso la "pax spiritualis", la paz espiritual, en la que las personas como "homines spirituales" convivían "en la paz de Dios". Como tal, la "pax spiritualis" era también la paz que se aplicaba a la comunidad espiritual de los cristianos (también de la Iglesia). Así redactó Pierre Dubois su gran plan de paz y cruzada (ca. 1306) «ad pacem temporalem at spiritualem … omnium catholicorum». Y casi medio siglo antes había señalado Tomás de Aquino como único objetivo bélico legítimo la «pax temporalis rei publicae conservanda».[39]

---

[37] Rufinus, *De bono pacis,* 2, 1. En: Jacques-Paul Migne, (ed.), *Patrologia Latina,* t. 150 (París: Prês La Barriere D'Enfer, 1854), 1611 [«Paz de Egipto»: «soberbia», «impunidad», «pertinacia»; «paz de Babilonia»: «justicia», «humanidad», «prudencia»; «paz de Jerusalén»: «piedad», «caridad», «humildad». N.T.].

[38] Juan de Salisbury, *Policraticus,* 2, 8, 18, ed. Clemens Ch. J. Webb (Oxford: E. Typographeo Clarendoniano, 1909 [reimp.: Fráncfort del Meno: Minerva, 1965]), 360 [«paz del reinado de Augusto»]; véase también Berges, *Fürstenspiegel*, 134.

[39] Pierre Dubois, *De recuperatione terrae sanctae*, § 99, ed. Charles Victor Langlois (París: A. Picard, 1891), 84 [«por la paz temporal y espiritual … de todos los católicos»; trad. David Arboleda-Méndez (en adelante: DAM)]; Tomás de

Este desplazamiento en la comprensión de la "pax temporalis" debe tomarse como expresión sintomática de esa revaloración del reino terrenal que la comprensión cristiana del mundo había logrado durante la Edad Media, después de que al menos en Occidente incluso las órdenes comunitarias seculares tuvieran que tratar exclusivamente con cristianos.[40] El entorno histórico en que, por ejemplo, Tomás de Aquino se encontraba, le hizo imposible entender implícitamente en el término 'temporalis' el sentido aledaño de "pagano", como empero sin dudarlo era y debía ser el caso para Agustín.[41] Precisamente porque en la alta Edad Media occidental la comunidad no cristiana (o incristiana, en realidad) se encontraba por fuera del ámbito real de la experiencia, podía también recibirse sin preocupación la doctrina social de un filósofo pagano como Aristóteles —la cual también trabaja fuertemente con el concepto de paz— y asumirla en forma cristianizada como complemento de la concepción agustina del mundo.

Aquino, *S. th.*, 2,2, qu. 123, art. 5, 3 [«la conservación de la paz temporal de la república»; trad. J. Hernando Franco, *Suma de teología* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994), 333].

[40] Sobre el creciente peso de los sentidos mundanos de 'pax' en la alta Edad Media, véase, por ejemplo: Helmut Beumann, *Widukind von Korvei* (Weimar: H. Böhlaus Nachfolger, 1950), 211 y ss.

[41] Un ejemplo justamente ilustrativo de ese cambio de actitud de los escritores medievales con el hecho de la paz por completo mundana es su juicio de la "pax Augustana": mientras que Juan de Salisbury —como se señaló arriba— de manera auténticamente agustiniana rechazó en 1159 la «pax regnante Augusto» como paz aparente, alababa Caesarius von Heisterbach a su héroe, el arzobispo Engelbrecht I. de Colonia, porque él «tantam fecit pacem, ut Augusti tempora crederes» [él «ha hecho tanta paz que se creería que se trata de los tiempos de Augusto»]. Véase: Caesarius von Heisterbach, "Vita Engelberti", 1, 5, ed. Fritz Zschaeck, en: Alfons Hilka (ed.), *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, t. 3 (Bonn: Hanstein, 1937), 242. [Quisiéramos añadir un ejemplo de la revaloración de la paz de Augusto en el desarrollo moderno del concepto de paz: el texto latino del joven Marx, "An principatus Augusti merito inter feliciores reipublicae Romanae aetates numeretur?", disponible en la página web de la Bibliotheca Augustana con traducción de R. Vásquez Velásquez. Existe también traducción anotada de David Arboleda-Méndez, disponible en línea y publicada por: *Filología. Gacetilla académica y cultural,* Vol. 2, N.º 10 (2019). N.T.]

3. Comprensión germánica y elementos cristiano-teológicos

Es con este concepto de la “pax temporalis” en el sentido de la paz mundana, en el que han sido incorporados elementos agustinos y aristotélicos, con el que tienen que tratar los teóricos sociales medievales. Correspondió exactamente con el concepto alemán de *fride* en su sentido original. En este punto corrieron juntos el desarrollo conceptual germánico y el cristiano-escolástico. Que la paz *(pax temporalis)* era el propósito y el sentido de toda sociedad humana, podría considerarse una convicción medieval general.[42] «Bonum et salus consociatae multitudinis est, ut eius unitas conservetur quae dicitur pax», escribió Tomás de Aquino (1265/66); «Hoc igitur est, ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret».[43] Una observación correspondiente, que también ata estrechamente los conceptos ‘pax’ y ‘unitas’, se encuentra en la *Summa contra gentiles*.[44]

Y en otro punto hablaba Tomás del «bonum pacis», «quod est praecipuum in multitudine sociali».[45] No más de cincuenta años después, Engelbert von Admont formuló el mismo pensamiento con claridad programática: «Pax enim est finis, propter quem omnis hominum communitas et so-

[42] La paz justa era también la que, según la representación medieval, llenaba el contenido concreto del “bonum commune”, del “bien común”, el cual es nombrado frecuentemente junto a la *pax* como propósito estatal. Documentación al respecto la ofrece Walther Merk, “Der Gedanke des gemeinen Besten in der deutschen Staats- und Rechtsentwicklung”, en: Walther Merk (ed.), *Festschrift Alfred Schultze zum 70. Geburtstage dargebracht von Schülern, Fachgenossen und Freunden* (Weimar: H. Böhlaus Nachfolger, 1934), 451 y ss.; véase también Antoine-Pierre Verpaalen, *Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin* (Heidelberg: F. H. Kerle, 1954), especialmente 67 y ss. y las observaciones abajo citadas de Nicolás de Cusa.

[43] Tomás de Aquino, *De regimine principum,* 2 [«El bien y la salud de la multitud consociada es que conserve su unidad, lo cual llamamos paz» […] «Por tanto, es a esto a lo que debe dirigirse el máximo rector de una multitud: procurar la unidad de la paz»].

[44] Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, 4, 76.

[45] Tomás, *De reg. princ.*, 5 [del «bien de la paz», «el cual es principal en la multitud social»].

cietas est constituta et forma secundum quam regitur».[46] A la vuelta de un buen siglo, dijo Nicolás de Cusa (1432/33): «Omnis enim rex et imperator habet officium publicum ad publicam utilitatem. Publica vero utilitas est pax, ad quam ordinantur iustitia [= justicia] et iusta proelia».[47]

Esta paz mundana y su fruto: *unitas, securitas* y *tranquillitas,* llevaban pues su propio valor; pero el valor propio de la "pax temporalis" fue reforzado en vista de que ella primeramente les hacía posible a las personas desarrollar por completo su "humanidad" *(humanitas)* y, más allá, les abría y despejaba el camino para alcanzar la "pax spiritualis" en esta vida y la "pax aeterna" en la ulterior. «Patet», decía Dante (ca. 1310), «quod genus humanum in quiete sive tranquilliate pacis ad proprium suum opus, quod fere divinum est …, liberrime et facillime se habet. Unde manifestum est, quod pax universalis est optimum eorum quae ad nostram beatitudinem ordinantur».[48] Y Nicolás de Cusa declaró, lapidario: «Principium autem pacis est, ad finem aeternum dirigere subditos».[49] En el ámbito del ordenamiento intramundano, la "pax temporalis" se presentó a los pensadores medievales como valor último y absoluto internamente orientado a Dios, pero el ordenamiento total inherente al mundo solo como valor temporal y relativo.

Pero *unitas, securitas* y *tranquillitas* de la comunidad, según la representación medieval, solo podían garantizar esa *pax* que se unía con la *iustitia,* como ya se mencionó

[46] Engelbert von Admont, *De ortu,* 14 [«La paz es el fin por el que se rigen las comunidades de hombres y sociedades»; trad. DAM].

[47] Nicolás de Cusa, *De concordantia catholica*, 1, 3, 7 [«Cualquier rey o emperador tiene por deber general velar por los bienes públicos. Siendo la paz el bien primero hacia el que deben disponerse la justicia y las justas guerras»; trad. DAM]. Sobre la doctrina social de Nicolás de Cusa y su posición dentro de la filosofía social medieval, véase: Gerd Heinz Mohr, *Unitas christiana. Studien zur Gesellschaftsidee des Nikolaus von Kues* (Tréveris: Paulinus-Verlag, 1958); sobre el concepto de paz del cusano: *ibidem,* 275 y ss.

[48] Dante, *De monarchia*, 1, 4, 2 [«Está claro […] que el género humano se encuentra en mayor libertad y felicidad en el sosiego y tranquilidad de la paz, para realizar su propia obra, que es casi divina … De donde se concluye que la paz universal es el mejor medio para nuestra felicidad»; trad. L. Robles Carcedo y L. Frayle Delgado, *Monarquía* (Madrid: Tecnos, 1992)].

[49] Nicolás de Cusa, *De conc. cath.*, 1, 3, 7 [«El principio de la paz es dirigir a sus siervos a la eternidad»; trad. DAM].

varias veces. «Verum cum pacis cultus», así iba el punto decisivo en el famoso plan del rey bohemio Jorge de Podiebrad (1462), «a iustitia et iustitia ab illo ese non possit, et per iustitiam pax gignitur et conservatur, nec sine illa nos et subditi nostri in pace subsistere poterimus, ob id rei paci iustitiam annectimus».[50] La formulación es ambigua e iridiscente, y lo es porque el concepto de *iustitia* aquí era ambiguo e iridiscente. 'Iustitia' significaba unas veces justicia como principio del ordenamiento correcto y el comportamiento moral orientado a la conservación o producción de ese ordenamiento. 'Iustitia', empero, significaba otras veces, también, obligación legal, jurisdicción, en breve: sistema judicial en el sentido moderno. En este segundo significado, como especialmente pasa a primer plano en los textos de "teoría del Estado" de la Edad Media tardía, conocimos 'iustitia' ya en Nicolás de Cusa (véase arriba, página 52), y también en Jorge de Podiebrad el concepto es usado preeminentemente en este sentido. Huelga decir que durante la Edad Media lo judicial debía estar orientado a la *iustitia* (justicia), pues la división de derecho y justicia solo la ha logrado la modernidad.[51]

Por otro lado, incluso en la Edad Media no existía la ilusión de que la justicia necesitara un sistema judicial ordenado y efectivo para poder realizarse. Esta convicción descansaba en las "uniones" medievales, que no eran otra cosa que organizaciones de paz. La instauración de la *pax* entre camaradas siempre iba de la mano con el establecimiento de "tribunales de paz". Baste con señalar que los proyectos de paz de un Pierre Dubois, un Jorge de Podiebrad o un Sully estaban construidos todavía según el modelo de tales uniones. Se trataba en ellos de planes para dar a la totalidad de la "christianitas" [cristiandad] la típica estructura de una unión en la que una especie de congreso de príncipes y Es-

[50] Citado por Hans Jürgen Schlochauer, *Die Idee des ewigen Friedens* (Bonn 1953), 68 [«Ciertamente, el cultivo de la paz no puede existir sino a través de la justicia y la justicia a través de aquella. En efecto, la paz es creada y conservada por la justicia, sin esta no podríamos subsistir en paz con los otros: unamos la paz con la justicia»; trad. DAM].
[51] Brunner, *Land und Herrschaft*, 134 y ss.

tados debía hacerse cargo de la función de un tribunal de paz. En todo caso, sus autores sabían que el mantenimiento de la paz y las facultades de jurisdicción no podían separarse.[52] La inspección de esta relación fue así importante para la posterior comprensión del concepto político de paz, porque funcionó para un desarrollo que enseñaba a concebir la paz sobre todo como la condición de la comunidad unida por una efectiva e indiscutible "summa potestas iurisdictionis": el Estado.

4. El concepto político de paz de finales del Medioevo

Se habló arriba de que la paz medieval aparecía de tres maneras: **1)** como estado del orden jurídico inquebrantado o restablecido: "pax et iustitia";[53] **2)** como tregua en el conflicto, el desafío o la guerra privada, y como tal distanciada del *reht,* de la *iustitia;* la "tranquillitas pacis" conforma aquí el contenido del concepto; **3)** como "pacificación" de ámbitos muy especiales de derecho, propiedad y persona, donde lo que importa es la "securitas pacis". Todas las paces medievales —ya sean proclamadas, impuestas o acordadas— fueron "paces speciales", paces especiales que presuponían circunscripciones sin pacificar en términos espaciales, propietales y personales. Un primer paso más allá fue la paz pública, firmada parcialmente bajo el significativo concepto de la "pax generalis", de la paz general.[54] Al menos según sus intenciones, buscaba no solo dejar libres de disputas legales violentas a personas y propiedades específicas o periodos temporales definidos, sino también abolir esas disputas de manera perpetua o transitoria al interior de un marco regional; esto es: la *pax* como estado de

[52] Al respecto: Gernhuber, *Landfriedensbewegung,* 172.
[53] Véanse las páginas 40-42
[54] Paz pública o *Landfrieden,* en el diccionario de los Grimm: "seguridad pública de todo un país, protección, paz en todo un país o territorio". Este tipo de paz implicaba la renuncia al derecho de desafío o guerra privada entre los señores feudales.

ausencia garantizada de violencia, aunque hecha "general" en una limitación espacial. Se sabe que el movimiento de la paz pública no pudo alcanzar sus objetivos durante la Edad Media; incluso, si hubiera tenido éxito, la paz pública no habría sobrepasado el carácter de paz especial regional en el sentido figurado del término.

Sin embargo, al menos literariamente, se intentó ir más allá de la limitada paz territorial, la "pax generalis terrae" o "pronviciae", a una paz aún más amplia y efectivamente general: la "pax universalis", la paz que abriga todo. «Sic enim pax universalis finis est quem querimus, quem in intentione nostra primo habemus» (1306).[55] «Unde manifestum est, quod pax universalis est optimum eorum, quae ad nostram beatitudinem ordinantur» (ca. 1310).[56] Sin duda, al principio "pax universalis" no significaba más que el concepto de paz por excelencia, abstraído de todas las formas concretas, como Agustín lo usó cuando afirmó que la *pax* era algo «quam omnia appetunt» (apetecida tanto por *latrones* como por *beati*),[57] y como también pretendía entenderlo Berthold von Regensburg (ca. 1260) cuando —afirmándose por completo en la tradición agustina— dijo: «Der fride ist ein dinc, des alliu diu werlt begert und anders niht danne des frides».[58] En el sentido del concepto abstracto de paz (la paz por excelencia), también entendían "pax universalis" Dubois y Dante; más aún, en ellos tiene "pax universalis" un concreto significado político: ella designaba la paz general sobre la tierra —aunque solo en la medida en que la tierra fuera cristiana—, paz que trascendía todas las "paces speciales" restringidas en materia de personas, propiedades y regiones. Es decir, la «pax christiana universalis perpetua» del primer artículo de los tratados de paz de Westfalia de 1648.

---

[55] Pierre Dubois, *De recuperatione,* § 28, 21 (véase nota 39) [«Así pues, la paz universal es el fin que perseguimos, al que debemos esforzarnos con nuestro mayor empeño»; trad. DAM].

[56] Dante, *De mon*., 1, 4, 2 [véase nota 48].

[57] Agustín, *De civ*., 19, 12.

[58] Berthold von Regensburg, "Von dem fride", *Predigten*, t. 1, 236 [«La paz es una cosa que todo el mundo anhela, y no otra cosa que la paz»].

Tocamos así un último problema que debemos todavía discutir: la relación de *pax* y *christianitas.* Alrededor de 1270 había escrito Tomás de Aquino en su *Summa theologiae:* «Sine gratia gratum faciente non potest esse vera pax, sed solum apparens, pues la pax vera non potest esse nisi in bonis et bonorum».[59] Sin embargo, solo la razón iluminada por la revelación podía suministrar el conocimiento de los bienes verdaderos. Los paganos, por lo tanto, fueron excluidos de ese conocimiento y, así, también de la "pax vera". Indudablemente, a pesar del contenido general de la formulación en este punto, Tomás tuvo en mente, ante todo, la *pax* de las personas individuales, la paz moral. Pero las fuentes transmitidas dejan saber unívocamente que también de una paz comunitaria sociopolítica solo podía hablarse entre cristianos. Entre cristianos y paganos era posible, en todo caso, una concordia.[60] Aunque en adelante las mismas sutilezas terminológicas en general ya no tienen ningún valor especial, tal documentación aislada señala, así como los hechos, que todos los grandes proyectos de paz universal hasta entrado el siglo XVIII solo tenían en mente una "pax christiana", que aun los defensores de una "pax universalis" no pensaban más allá de los límites de la "christianitas".

De hecho, la Edad Media occidental no fue má allá de la representación de una paz "cerrada", para usar una palabra de Friedrich Heer.[61] Además, esto es fácil de comprender

[59] T. de Aquino, *S. th*., 2,2, qu. 29, art. 3, 2 [«sin gracia santificante no puede haber paz verdadera, sino solo aparente, pues la paz verdadera no puede darse sino en bienes y entre los buenos»; trad. OCC].

[60] Por ejemplo, Flodoardus Remensis, "Annales ad 923", *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*, t. 3 (Weimar: Böhlau, 1839), 372 y Dudone Sancti Quintini, *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*, ed. Jules Auguste Lair (Caen: F. LeBlanc-Hardel, 1865), 165-166. En ambos se trata de la relación entre francos cristianos y normandos paganos. Al respecto debe anotarse que 'concordia' como concepto jurídico señalaba una relación que era menos intensa que una vinculación por la *pax* (T. de Aquino, *S. th*., 2,2, qu. 29, art. 1: «pax includit concordiam et aliquid addit» [«la paz implica concordia y añade algo más»; trad. OCC]). La expresión hoy invertida (la concordia es más que la paz) puede conducir a interpretaciones erróneas.

[61] Friedrich Heer, "Historische Grundlagen der Weltfriedensidee", en: Erwin Iserloh y Peter Manus (eds.), *Festgabe Josef Lortz*, t. 2 (Baden-Baden: Grimm, 1958), 153 y ss.

si se piensa la estrecha vinculación del concepto occidental de paz con los conceptos ‘Recht’ [derecho] y ‘Gerechtigkeit’ [justicia]. La “iustitia” agustina era en última instancia una “iustitia fidei et fidelium”, y en verdad ya en la alta Edad Media se concebía la idea de un derecho natural por completo independiente de la *gratia* y de una consiguiente justicia natural dada, pero solo en la escolástica tardía de comienzos de la modernidad se había desarrollado por completo y vuelto viral.[62] Para la conciencia general, aparecía excluida una comunidad de derecho y consiguientemente de paz entre paganos y cristianos. Esto no significaba que paganos y cristianos eran enemigos *ipso facto.* Entre ellos podía darse una *pax* en el sentido técnico de una convivencia sin violencia, pero una “pax vera” no era posible. La emergencia del concepto de “pax christiana” en acuerdos políticos de paz de la modernidad, que se mencionó brevemente, indica, en cambio, que la relación de *pax* y *christianitas* dejó de encontrarse como natural. La *pax* más bien debió ser cualificada explícitamente como “cristiana”, donde “cristiano” tiene también aquí la función de invocar la solidaridad de los Estados cristiano-europeos diferenciados por confesiones.

Resaltemos sumariamente, una vez más, los elementos medievales esenciales para el desarrollo posterior del concepto sociopolítico de paz:

a) La clasificación de paz en un campo de significado establecido por los conceptos ‘caritas’ (*minne),* ‘tranquillitas’ *(gemach),* ‘securitas’ *(sicherheit)* y ‘iustitia’ (en el doble sentido de *Gerechtigkeit* y *Justiz*), donde sobresalen especialmente ‘iustitia’ y ‘securitas’;[63]

[62] Véase Ernst Reibstein, *Die Anfänge des neueren Natur- und Völkerrechts: studien zu den „Controversiae illustres“ des Fernandus Vasquius (1559)* (Berna: Haupt, 1949). Sobre la pregunta por la relación de humanidad y cristiandad en la Edad Media tardía trata también Friedrich August von der Heydte, *Die Geburtsstunde des souveränen Staates* (Regensburg: J. Habbel, 1952), 277 y ss.

[63] [Reiteramos las notas 17 y 21 sobre la posible traducción de tales correspondencias latinas y germánicas: caridad, tranquilidad, seguridad y *iustitia*, sea esta en su correspondencia tradicional de justicia o *Gerechtigkeit* o en aquella otra de sistema judicial o *Justiz.* N.T.]

b) La diferenciación entre la paz verdadera y la falsa, cuyo criterio es la relación de la *pax* con la *iustitia* (justicia);

c) La comprensión general de la paz como una paz "cerrada" que presupone ámbitos "sin pacificar" por fuera de su esfera de efecto y validez;

d) La apertura del concepto político de paz frente a los contenidos metapolíticos (teológico-morales) de 'Friede';

e) La valoración de paz *(pax temporalis)* como sentido y propósito de toda construcción comunitaria política, donde el concepto de la "pax temporalis" —esto merece al menos mencionarse— como el de una "pax civilis" podría reducirse y perfilarse bajo la influencia del derecho romano y de una ideología imperial mundana orientada en contra de derechos jerárquicos.[64] Se debe acentuar, empero, que aquí tratamos con una comprensión y un concepto de paz que caía afuera del marco establecido por la *communis opinio* y que, en últimas, era "anticuado", aunque de todas maneras anticipaba sugestivamente futuras formas del concepto de paz.

III. Desarrollo moderno

1. "Pax civilis" como estado de tranquilidad y seguridad garantizado por el Estado

Para el concepto medieval de la paz verdadera el cisma tenía graves consecuencias, precisamente porque con él se volvía problemático el sentido de derecho, justicia y cristiandad. En verdad, en la Edad Media no había consenso al respecto, pero mientras la *christianitas occidental* se concibiera en una misma iglesia, se tolerarían puntos de vista divergentes sobre cuestiones particulares, siempre que los fundamentos de la "fides catholica" no se tocaran. Doctrinas y representaciones demasiado radicales fueron

[64] Marsilio de Padua, *Defensor pacis,* 3, 3.

rechazadas como heréticas; sus representantes, excluidos de la comunidad eclesiástica (y, por lo tanto, también de la comunidad mundana) de derecho y paz. Los heréticos no tenían paz, con ellos no se daba ninguna *pax* en ningún sentido: ella fue destruida cuando no se sometieron. En contraste, la división de la *christianitas* en confesiones, a causa de la Reforma, creó una situación completamente nueva que requirió una revisión del significado de 'Friede' válido hasta entonces. La "pax spiritualis" de la *christianitas* se había ido definitivamente, y la "pax temporalis" fue puesta en cuestión dentro de las comunidades y entre ellas, porque ya no se podían poner de acuerdo sobre la *iustitia* como "fundamentum pacis". Lo que una confesión consideraba como derecho, era tenido por las otras como obra del demonio (p. ej., el derecho canónico).[65] La cristiandad dividida confesionalmente no posibilitaba más la reunión de derecho y paz; su paz se convirtió en "pax apparens", en paz aparente en el sentido de la doctrina tradicional. Una "pax iusta et vera", como hasta entonces se había entendido, solo era restablecible, en última instancia, por medio de una guerra, una que ya no consistía, como en las guerras medievales y los desafíos feudales, en llevar a último término una disputa legal concreta dentro del orden jurídico reconocido, sino en batallar contra este orden jurídico como tal. No se esperaba de ella una respuesta a la pregunta de qué en un caso concreto, sino en general y por excelencia era y debía ser legal. Las guerras religiosas y, ante todo, las guerras civiles religiosas fueron llevadas a cabo para moldear la posibilidad de reconstruir la "vera et iusta pax" perdida. Su resultado no fue, sin embargo, aquella "iusta pax" en el sentido tradicional, sino una paz distinta, nueva: la "pax civilis", la paz estatal. Este estado de paz al interior del Estado fue entendido en los próximos dos siglos y medio como la paz por excelencia. «Fride», así comienza el artículo "Friede" publicado en el *Universallexikon* de Zed-

[65] Sobre toda esta problemática, véase el ensayo de Martin Heckel, "Autonomia und Pacis Compositio", *Zeitschrift für Rechtsgeschichte, kanonist Abteilung*, t. 45 (1959), 141 y ss.; especialmente, "Parität", *ibid.*, t. 49 (1963), 263 y ss.

lers, «wird … vor den Ruhestand einer Republik genommen, da keiner den anderen beleidigt und jeder den anderen sein Recht ungekränkt genießen läßt».[66] El carácter de esta "pax civilis" era lo que se disputaba en los escritos de teoría social y estatal de la temprana modernidad. En esta discusión jugó un rol esencial (que se discutirá después) la clasificación del nuevo concepto de paz en el sistema del derecho natural filosófico-racionalista (es decir, el derecho natural cristiano desteologizado), aquel sistema en que, tras el desmoronamiento de una comprensión teológica y unificada del mundo, una vez más podría ganarse una "visión del mundo" general a las confesiones. En este derecho natural ya se había recibido la experiencia, mediada por los grandes descubrimientos de los siglos XV y XVI, de un mundo más allá de la *christianitas*. Sí, esta experiencia que junto al cisma confesional había impulsado la formación de un pensamiento de derecho natural, fue la que enfocó no tanto "una cristiandad" cuanto "una humanidad", lo que ha contribuido tan esencialmente a disolver el estrecho vínculo medieval de *pax* y *christianitas* y a crear en su lugar la conexión conceptualmente moderna de 'pax' y 'humanitas'.

Jean Bodin preparó decisivamente el terreno para la comprensión de paz como "paz estatal",[67] pero la verdadera figura clave en términos de historia de las ideas es Thomas Hobbes. Él expresó con el mayor énfasis la nueva y provocativa identidad entre "status civilis" y "status pacis". Paz y Estado, así argumentaba él, se condicionan mutuamente: solo el Estado puede garantizar la paz a sus ciudadanos y, de manera inversa, solo puede considerarse como Estado ese cuerpo común que en efecto garantice la paz; una "pax extra civitatem" era para Hobbes incluso tan impensable

[66] Johann Heinrich Zedler, *Grosses vollständiges Universal-Lexicon*, t. 9 (Leipzig: Zedler, 1735), 2094 [«La paz […] se toma … del estado de tranquilidad de una República, allí nadie insulta al otro y cada quien deja al otro disfrutar sin trabas sus derechos»].

[67] Solo en la perspectiva de la *pax civilis* puede aceptarse un poco el juicio de Hans Prutz de que Bodin sea el "padre de la idea moderna de paz". Véase: Hans Prutz, *Die Friedensidee. Ihr Ursprung, anfänglicher Sinn und allmählicher Wandel* (Múnich, Leipzig: Duncker & Humblot, 1917), 86.

como una “civitas sine pace”.[68] Él comprendió la naturaleza del concepto de paz como seguridad (y, por cierto, en el doble sentido del estado objetivo y del sentimiento subjetivo de seguridad); la “securitas pacis”, en su obra, arrastró los demás componentes de significado convencionales de ‘Friede’. Por consiguiente, ni batalla ni actos de violencia, sino inseguridad y terror fueron los conceptos opuestos a ‘Frieden’ en el sentido que le da Hobbes. «The nature of war consisteth not in actual fighting, but in the known disposition thereto during all the time there is no assurance to the contrary. All other time is peace»,[69] un pensamiento que todavía en la formulación de Fichte era bien conocido.[70] Esta absolutización de un elemento de significado (seguridad) en el concepto tradicional de paz tuvo por consecuencia que la comprensión de ‘Friede’ se fijó con univocidad jurídica y unilateralidad al mismo tiempo. La conexión tradicional de *pax* y *iustitia* se volvió problemática. En el sentido de un sistema judicial operante, seguía siendo la *iustitia* un prerrequisito esencial de la “pax civilis”. Más aún: la “pax civilis” consistía, por antonomasia, en el efectivo sistema estatal judicial que había eliminado todos los demás derechos jurídicos en competencia.[71] La *iusti-*

[68] Al respecto, en primer lugar: Ferdinand Tönnies, *Hobbes. Leben und Lehre* (Stuttgart: F. Frommanns, 1896), 213, y Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (Hamburgo: Hanseatische Verlagsanstalt, 1938). Una compilación de la literatura más importante sobre Hobbes la ofrece tanto Peter Cornelius Mayer-Tasch en su edición del *Leviathan*, 2.ª ed. (Reinbeck: Rowohlt, 1969), 308 y ss.; como Reinhard Stumpf, Jon Contiades y Bernard Willms, “Hobbes im deutschen Sprachraum. Eine Bibliographie”, en: Reinhart Koselleck y Roman Schnur (eds.), *Hobbes-Forschungen* (Berlín: Duncker & Humblot, 1969), 287 y ss.

[69] Thomas Hobbes, “Leviathan”, 1, 13. *English Works [EW],* vol. 3 (Londres: Bohn, 1839; reimp.: Aalen: Scientia Verlag, 1966), 113 [«La naturaleza de la guerra no consiste en la lucha efectiva, sino en la manifiesta disposición a ella durante todo el tiempo en que no haya garantía de lo contrario. Todo otro tiempo es paz»].

[70] Fichte, “Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters”, *Sämtliche Werke [SW],* t. 7, ed. I. H. Fichte (Berlín: Veit, 1846), 165 [«La guerra es, por tanto, no solo la conducción de una guerra, sino también el estado de inseguridad general de todos contra todos, el cual tiene para el género humano casi las mismas consecuencias que la guerra llevada a cabo»].

[71] Véase: Carl Schmitt, “Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen”, *Der Staat*, Vol. 4, N.º 1 (1965), 51 y ss.

tia en el sentido de la justicia (material), esto es lo decisivo, fue separada radicalmente del concepto de paz. Y no solo eso: Hobbes ubica la naturaleza de la "pax civilis" directamente en esa separación de paz y justicia, de una justicia que estaba estrechamente atada al concepto de la verdad, de la *veritas*. De hecho, la conexión de paz, justicia y verdad fue lo que encendió las guerras civiles religiosas. Y al respecto Hobbes dio su respuesta: "Authoritas non veritas facit pacem" —modificando un poco una de sus formulaciones más efectivas—.[72] Ya no se trataba para él de la "pax vera" de los pensadores medievales del Estado (la cual definitivamente se había ido), sino de una "pax effectiva". Y esta era solo la "pax civilis" conseguida y garantizada por la fuerza, que dejaba de lado la pregunta por la justicia y la verdad, y cuyo contenido son *securitas* y *tranquillitas*. Mientras en la Edad Media *pax* y *iustitia* habían sido valores coordinados, la *iustitia* fue luego rigurosamente subordinada a la *pax*. Y esto, por ejemplo, no solo en la concepción del Estado de Hobbes. Todavía en 1764 escribía Johann Jakob Moser en su *Teutschen Staats-Recht:* «Der Religions-Fried ist eine Arte und ein Teil des Land-Friedens …, und dem Religions-Frieden ganz nicht zuwider ist, wenn man die beiderseitige Lehrsätze auf das äußerste gegeneinander verteidiget, wenn es nur auf eine solche Art geschiehet, daß darüber keine Unruhe in dem Staat entstehet. Der Religions-Fried ist, wie also Conring wohl dafür gehalten, nur pax civilis» y, como tal, una paz "exterior" —una paz, por lo tanto, que enfatiza las acciones, no la ética de las personas—.[73] En retrospectiva, se hace especialmente claro aquí, para introducirlo brevemente, cuánto al nuevo pensamiento estatal le habían allanado el camino en Alemania la doctrina de Lutero de los dos reinos y la resultante, casi antitética

[72] *Cfr.* nota 105. ["La autoridad, no la verdad, hace la paz"].

[73] Johann Jakob Moser, *Teutsches Staats-Recht,* parte 1. (Fráncfort del Meno: [s.n.], 1764), 169. [«La paz religiosa es una forma y una parte de la paz pública …, y no es en absoluto contraria a la paz religiosa la defensa al extremo de las doctrinas bilaterales en contra de otro, siempre que se haga de tal manera que ninguna inquietud surja en el Estado. La paz religiosa es, como probablemente lo pensó Conring, solo *pax civilis*»].

división del concepto de paz en paz espiritual interna y en paz mundana externa, a pesar de todas las diferencias que separaron a Lutero de un hombre como Hobbes. A saber, en tanto Lutero —desde la tradición de la mística— interiorizó en gran medida el concepto de la "pax spiritualis", separó la conexión medieval entre la paz espiritual y la mundana y aclaró esta paz externa teológicamente indiferente: ella no era asunto de los cristianos, sino de los juristas (la profesión de apoyo de los Estados modernos).[74] El sentido de la "pax civilis" radicaba en que por la ley y la verdad ya no se podía combatir —en palabras de Moser— «auf das äußerste» [al extremo]: la disputa violenta permanecía excluida. La paz era el más alto y absoluto propósito del Estado; los demás valores tienen que subordinarse o reorientarse a ella: «ne pouvant faire, qu'il soit force à la justice, on a fait qu'il soit juste à la force d'obéir; ne pouvant fortifier la justice, on a justifié la force, afin que le juste et le fort fussent ensemble, et que la paix fût, qui est le souverain bien» (Pascal, alrededor de 1660).[75]

Cuando se pasa por alto el dejo crítico-sarcástico de esas anotaciones, pueden tomarse como una exacta descripción del concepto moderno de paz estatal, pues esta paz era ante todo seguridad, y ella permitía la "force", el efectivo poder de coerción. La separación de paz y justicia fue lo que acarreó críticas al concepto de paz de Hobbes; por lo cual debe

[74] Véase al respecto: Lutero, "Von weltlicher Obrigkeit" (1523), *Weimarer Ausgabe [WA],* t. 11 (Weimar: Böhlau, 1900), 251; Lutero, "Predigt über Eph.", 6, 10 y ss. (1531), *WA,* t. 34/2 (1908), 397.

[75] Pascal, *Pensées*, 5, 299, ed. Charles-Marc des Granges (París: Ed. du Luxembourg, 1951), 153-154 [«porque no se pudo conseguir que se obedeciera por fuerza a la justicia, se llegó a que fuera justo obedecer a la fuerza; porque no se pudo fortificar la justicia, se justificó la fuerza, para que lo justo y lo fuerte estuvieran juntos, y existiera la paz, que es el supremo bien»; trad. Xavier Zubiri, *Pensamientos* (Madrid: Alianza Editorial, 2015)]. Anótese al margen, por cierto, que de Pascal resulta claro que el desarrollo conceptual de la "pax spiritualis" y el de la "pax temporalis" en la temprana modernidad corren paralelamente con notoriedad. Si la paz estatal es "seguridad antes que violencia", la paz espiritual consiste en la "seguridad antes que dudas de la fe": certeza, una representación que, por ejemplo, al autor de la *Imitatio Christi* era todavía extraña por completo. Al respecto es esclarecedora la secuencia de conceptos con que Pascal describe su conversión en *Mémorial:* «Certitude, Certitude. Sentiment, Joie. Paix» [«Certeza, certeza. Sentimiento, alegría. Paz»], *ibid.*, 71.

recordarse que desde la doctrina social de la escolástica ya se habían proporcionado los conceptos necesarios para una clasificación peyorativa de la "pax civilis". En la terminología tomística, la "pax civilis" solo se deja comprender como "pax temporalis apparens", como paz aparante "in temporalibus".[76] Con mayor provocación, empero, obró la afirmación de Hobbes de que la paz mundana, en general, solo fuera posible como "pax civilis". En contraste, tanto los teóricos de la tradicional doctrina social escolástica como los orientados al racionalismo del derecho natural se aferraron al concepto de una "pax naturalis" fundada en la justicia natural. La representación de que la paz solo debía «gestiftet» [ser establecida] por medio de una agrupación societal, para usar una formulación de Kant,[77] de que la paz sea por consiguiente un producto cultural, fue rechazada por estos pensadores; ellos tuvieron la paz más bien como el estado "natural" también de la vida colectiva presocietaria, y como tal operante e inquebrantada mientras las personas se dejen guiar en sus relaciones mutuas por la justicia natural, es decir, por la justicia inteligible sin mediación de la razón.

«Lorsque les hommes pratiquent ces devoirs (sc. de l'humanité) les uns envers les autres, c'est ce qu'on appelle la paix, qui est l'état le plus conforme à la nature humaine, la plus capable de la conserver, et celui dont l'établissement et le maintien est le but principal de loi naturelle. C'est même l'état propre de la nature humaine considérée comme telle puisqu'il vient d'un principe qui distingue les hommes d'avec les bêtes». Así decía la exposición de Pufendorf en 1672 en la traducción de Jean Barbeyrac,[78] sobre la cual se

[76] Véase arriba, 44-45, 48-49.

[77] Kant, "Zum ewigen Frieden" (1795): «Der Friedenszustand unter Menschen … ist kein Naturzustand (status naturalis), der vielmehr ein Zustand des Krieges ist … Er muß also gestiftet werden»; *Akademie Ausgabe [AA],* t. 8 (Berlín: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1912), 348-349 [«El estado de paz entre los seres humanos … no es ningún estado natural *(status naturalis),* que es más bien un estado de guerra … Él debe también ser establecido»].

[78] Samuel Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, 8, 6, 2, trad. Jean Barbeyrac, 5.ª ed. (Amsterdam: de Coup, 1734) [«Cuando los hombres practican entre sí estos deberes (los de la humanidad), esto se llama la paz, la cual es el estado más conforme con la naturaleza humana, la más capaz de conservarla

fundaba la influencia europea de Pufendorf. En consecuencia, los tradicionalistas, como los racionalistas del derecho natural, no pueden comprender la paz en relación con la guerra como "absentia belli" [ausencia de la guerra], como Hobbes lo había hecho;[79] ellos definieron la guerra en relación con la paz como "ruptura pacis" [ruptura de la paz]. Y esta diferencia de perspectiva con el par conceptual 'Krieg' [guerra] y 'Frieden' era y es más que una de tipo formal.

Los racionalistas del derecho natural vieron el sentido de la "pax civilis" en asegurar la paz natural, siempre amenazada por la maldad humana y las pasiones. Por lo tanto, para ellos la paz estatal ni era más ni otra cosa que una paz natural garantizada, a la cual reforzaba la "securitas pacis", desde luego —en oposición a Hobbes— sin que el momento de la seguridad absorbiera los demás significados de 'Friede'. La paz estatal así comprendida, que solo tenía un carácter afirmativo en la perspectiva de la "pax naturalis", no podía ser ignorada por la justicia, pues —como Seckendorf escribía en 1656— la paz «flissiert her aus der Gerechtigkeit, und die wird hinwiederum durch Fried und Ruhe befördert».[80] En últimas, la doctrina social y estatal del racionalismo del derecho natural exponía también el intento por conciliar de cualquier modo la antigua representación de la "pax iusta" con la "pax civilis" de Hobbes a través de una eliminación de los nuevos significados radicales contenidos en este concepto. Queda por anotar que,

y aquella cuyo establecimiento y conservación es el objeto principal del derecho natural. Inclusive, ella es el estado apropiado a la naturaleza humana considerada como tal, ya que proviene de un principio que distingue a los hombres de los animales»].

[79] Hobbes: «The time, which is not war, is peace» [«el tiempo que no es guerra, es paz»], "De Corpore", 1, 11. *EW,* Vol. 4 (1840; reimp. 1966), 84. La definición "negativa" de paz obraba en general con tanta sugestión que también fue adoptada por pensadores que rechazaban enfáticamente su prerrequisito, la teoría del "bellum omnium contra omnes" ["la guerra de los hombres contra los hombres"]. Así, p.ej., Emmerich de Vattel, *Le droit des gens ou principes de la loi naturelle*, 4, 1, 1 (Londres: [s.n.], 1758; reimp.: Washington: Carnegie Institution, 1916), parte 2, 249 y ss. Además, es probable que, al menos, se aleje mucho de la moderna comprensión general e irreflexiva de la paz.

[80] Veit Ludwig von Seckendorf, *Teutscher Fürsten-Staat*, 2, 8, 2 (Fráncfort: Götzens, 1660), 138 [«fluye de la justicia, que a su vez es promovida por la paz y la tranquilidad»].

hasta bien entrado el siglo XVIII, los representantes de un derecho natural racional prácticamente habían aceptado el primado hobbesiano de la paz sobre la justicia. El orden de paz intraestatal, incluido el injusto, aparecía como un bien tan alto que no valía la pena arriesgarlo por un orden correcto y justo. No cabe duda de que este comportamiento estaba codeterminado por la todavía cercana experiencia de las guerras civiles religiosas.

No obstante, a través de la revaloración de la justicia en la relación de *pax* y *iustitia* —revaloración en la que los racionalistas del derecho natural, en consciente oposición a Hobbes, estaban interesados —, se instaló en el concepto de la "pax civilis" un "aparato explosivo" que podía volverse aún más peligroso para el futuro, si se piensa que incluso la doctrina escolástica del Estado de ninguna forma fue superada con la incorporación de sus elementos esenciales en la teoría racionalista del Estado y la sociedad, sino que continuó con una vida propia comparativamente efectiva. Pero ya en la doctrina social de la escolástica tomó la *iustitia* una posición dominante frente a *pax,* y desde esta posición básica la "pax civilis" del Estado moderno siempre fue analizada con desconfianza crítica y descalificada moralmente. En el gran *Dictionarium morale* de 1692 (un compendio teológico-moral), del benedictino Petrus Berchorius, se encuentran las siguientes definiciones poco amigables sobre la "pax imperata", la paz que es impuesta dentro de un Estado: «Pax imperata … est pax, quam principes et magnates imperant subditis suis; nolunt enim quod rebellent contra eos, sed quod pacifice portent tyrranides, quas imponunt. Ista est pax violenta [paz violenta] … Isti enim volunt, quod subditi erga eos pacem habeant, tamen ad subditos pacem non servant».[81] Los comentarios provenientes de ideas escolás-

[81] R. P. Petrus Berchorius, "Repertorium, vulgo dictionarium morale", *s. v.* "pax", *Opera omnia*, t. 3/2 (Colonia: Friessem, 1692), 812. [«La paz impuesta … es la paz con la que los príncipes y los poderosos gobiernan sobre sus súbditos; no quieren, por lo tanto, que se rebelen contra ellos, sino que lleven de manera pacífica las tiranías que les imponen. Aquella es la paz violenta… es, en efecto, la que quieren que los súbditos mantengan hacia ellos; sin embargo, a los súbditos no los salva la paz»; trad. DAM].

ticas no son particularmente originales, pero están formulados con una precisión que habría honrado a la *Encyclopédie*. Aquí, más que en las correspondientes definiciones de los racionalistas del derecho natural, se hace evidente con cuánta facilidad las representaciones medievales de la escolástica habrían de traducirse en la crítica de la Ilustración y la burguesía al Estado. El arsenal conceptual estaba listo desde la alta Edad Media y con ligeros cambios de acento se dejaba actualizar de nuevo en el siglo XVIII.

Desde luego, aunque estas consideraciones críticas de aspectos de la "pax civilis" nunca desaparecieron, sino que se volvieron relevantes en un sentido político-práctico en el siglo XVIII, no se puede dejar que desvíen la mirada del hecho de que el valor del orden como tal, que constituía el contenido real de "pax civilis", permaneció de tal modo anudado a la esencia del Estado moderno que él sobrevivió a todas las impugnaciones críticas y como valor prácticamente no volvió a ser cuestionado. El sentido más distinguido del Estado y de la paz moldeada por él era y es que impera un orden asegurado; y solo en segunda línea trata de si este orden es justo. Estado y paz "interna" —inalterados a través de todas las conmociones revolucionarias de la estructura estatal concreta en ese tiempo— estaban tan conceptualmente coordinados en el mundo de las representaciones de los siglos XVIII y XIX, que tuvieron estas consecuencias sumamente interesantes e importantes: la paz estatal interna aparecía tanto como obviedad que el concepto 'Friede' para el estado del orden intraestatal no se utilizó más y por medio de otra terminología fue reemplazado. En 1775 anotaba Adelung que la paz, «im eigentlichen Verstande», significaba primeramente «die öffentliche Ruhe und Sicherheit in der bürgerlichen Gesellschaft», y añadió: «in welchem jetzt größtenteils veralteten Verstande dieses Wort bei dem ehemaligen Faustrechte sehr üblich war».[82] Y en 1858 asegura-

[82] Johann Christoph Adelung, *Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches der hochdeutschen Mundart*, t. 2 (Leipzig: Breitkopf, 1775), 298 [Anotaba Adelung que la paz, «en el sentido verdadero», significaba primeramente «la tranquilidad y seguridad públicas en la sociedad burguesa», y añadió: «en alguna comprensión ahora en gran medida anticuada, esta palabra

ba Heffter en el *Staatswörtebuch* de Bluntschli y Brater que el concepto de paz «im Innern der Gesellschaft … jetzt der publizistische Begriff der öffentlichen Ruhe und Sicherheit vertrete».[83] En este sentido se debe resaltar como característico que la contraposición de paz "interna" y "externa" experimentó un cambio de significado en la medida en que ya no se trataba de la diferencia entre acción y convicción, sino entre lo intraestatal y lo extraestatal, diferencia que subyace a este par conceptual desde finales del siglo XVIII —un síntoma de la represión subterránea a un pensamiento moral de paz por parte de uno estatista—.[84]

Ambas citas recién introducidas —cronológicamente— señalan que el concepto de paz estatal, de la "pax civilis", había sido reemplazado en el siglo XVIII por aquellos conceptos de "publica tranquillitas et securitas" que desde siempre habían constituido su significado específico. Esto significaba unas veces que el polémico concepto de "pax civilis" se escondía terminológicamente y, en este sentido, casi que escapaba secretamente a las críticas que siempre había encendido por el concepto de *pax*. Bajo el velo de la tranquilidad y seguridad públicas, otras veces la

era muy común en la antigua ley del más fuerte»].

[83] Hefter, art. "Friede", en: Bluntschli y Brater (eds.), *Deutsches Staatswörterbuch* [en adelante, referido según los editores], t. 3 (Leipzig: Expedition des Staatswörterbuches, 1858), 768 [el concepto de paz «al interior de la sociedad … ahora representa el concepto publicístico de seguridad y tranquilidad públicas»].

[84] En Zedler y en Walch, los conceptos 'innerlich' [interiormente] y 'äußerlich' [exteriormente] fueron usados todavía exclusivamente para distinguir convicción («Gemüts»-«Disposition» [«ánimo»-«disposición»]) y acción: Zedler, *Grosses vollständiges Universal-Lexicon,* t. 9 2094; Johann Georg Walch, *Philosophisches Lexikon*, 2.ª ed., t. 1 (Leipzig: Gleditsch, 1740), 1063. Cien años después, Krug se vio obligado a polemizar en contra del uso lingüístico "común": «Wenn nun die Bürger eines Staats friedlich zusammen leben, so nennt man dies wohl auch innern Frieden», aunque esto «im Grunde doch nur ein äußerer Friede ist, weil dabei bloß auf die äußeren Handlungen der Bürger reflektiert wird. Wenn dann weiter im Bezug auf den ganzen Staat vom äußeren Frieden die Rede ist, so reflektiert man auf das Verhältnis der Staaten zueinander» [«Si ahora los ciudadanos de un Estado conviven pacíficamente, nómbrase esto también la paz interna», aunque esto «en el fondo solo es una paz externa porque se refleja apenas por las acciones externas de los ciudadanos. Si el discurso trata de vuelta de la paz externa en referencia al Estado entero, esto se refleja por las acciones entre los Estados»: Leopold Krug, *Die preussische Monarchie*, 2.ª ed., t. 2 (Berlín: Duncker & Humblot, 1833), 93.

"pax civilis" quedó indemne y como valor indiscutido, en el siglo XIX, hasta Georges Sorel. Pero esto también significaba que el concepto de 'Friede' quedó libre para la designación exclusiva de otras relaciones por cierto interestatales, y subliminalmente asumió los matices de un estado de cosas precario, amenazado y, por lo tanto, anhelado con especial ardor. Para la historia conceptual de 'Friede' es de profunda importancia el cambio de la comprensión de paz: del orden intraestatal a las relaciones internacionales. El cambio, vinculado a la imposición en el siglo XVIII del Estado moderno como una unión incondicional de paz, marca de hecho un decisivo punto de inflexión. Esto se discutirá seguidamente.

2. La paz internacional como estado contractual lábil

No necesita documentación propia el hecho de que la comprensión de la paz como tranquilidad y seguridad públicas, cual trajo consigo la ideación del Estado moderno, de ninguna manera había absorbido todos los demás significados sociopolíticos de 'Friede'. Siempre y en cada momento también señalaba 'Friede' —para introducir una definición léxica de 1819— «den Zustand der aufgehobenen oder ruhenden Gewalttätigkeiten oder die Wiederherstellung des ruhigen und rechtlichen Verhältnisses unter dem Staaten».[85] Esta paz "inter principes seu civitates", a la que por ejemplo apuntaban los "planes y llamados de paz", fue precisamente la que exigió desde la tardía Edad Media el establecimiento de una "pax universalis perpetua", de un estado internacional de paz universal y perpetua, por motivos religiosos, morales o también nacionales y egoístas.[86] Esto es bastante comprensible frente al hecho de que aquí las hostilidades

[85] Friedrich Arnold Brockhaus, (ed.), *Leipziger Handwörterbuch,* 5.ª ed., t. 3 (Leipzig: Brockhaus, 1819), 940 [señalaba 'Friede' […] «el estado de cosas de hostilidades superadas o latentes o la restauración de las relaciones de tranquilidad y derecho entre los Estados»].
[86] Al respecto: Kurt von Raumer, *Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance* (Friburgo, Múnich: K. Alber, 1953); Schlochauer, *Idee des ewigen Friedens* (nota al pie 49).

en forma de guerra, con gran obviedad y en una más amplia y fuerte medida, eran practicadas al interior de reinos declarados en paz, y esto significa para la modernidad: al interior de Estados o territorios desarrollándose en Estados. Sin embargo, era decisivo que la exigencia por la "pax universalis" interestatal, hasta entrado el siglo XVIII, siempre permaneció como un tema de proyectos audaces o de rigorismo moral, nunca empero como asunto de las doctrinas sociales "oficiales". De graves consecuencias fue, en este sentido, que la teología moral de la escolástica orientó por completo su "teoría del Estado" sobre el concepto de la "pax iusta" como el contenido concreto del "bonum commune";[87] orientó el tratamiento de las relaciones "internacionales", empero, sobre el concepto del "bellum iustum".[88] El fundamento para esto, sin ninguna duda, yace en la relación de *pax* y *iustitia* que, por lo menos *in praxi,* se formaba por completo de manera diferente, dependiendo de si se consideraba un problema intraestatal o interestatal. Dentro de un Estado se fundaba la paz, según la interpretación escolástica, en la justicia y era, así mismo, garantizada por medio de un sistema judicial operante que en caso de disputa determinaba lo que era justo y legal y que, para esto, se preocupaba de que sus juicios también fueran ejecutados. A decir verdad, también la verdadera paz entre los Estados se basó en la justicia; pero allí faltaba la jurisdicción. En caso de disputa, las contrapartes soberanas mismas debían juzgar la justeza de sus causas y hacer complir sus sentencias también por sí mismas… a través de la guerra. «Ubi iudicia deficiunt incipit bellum», así rezaba la fórmula de Hugo Grotius (1642).[89] Y todavía Wilhelm Traugott Krug escribía: «Der Krieg kann vernünftigerweise nicht anders

[87] Véase arriba, 51, nota 42.
[88] La mejor exposición: Robert Hubert Willem Regout, *La doctrine de la guerre juste de saint Augustin à nos jours d'après les théologiens et les canonistes catholiques* (París: A. Pédone, 1934). Una buena panorámica ofrece Georg Hubrecht, "Le juste guerre dans la doctrine chrétienne, dès origines au milieu du 16e siècle", en: *La Paix, Recueils de la Societé Jean Bodin 15* (Bruselas: Librairie Encyclopédique, 1961), 107 y ss.
[89] Hugo Grotius, *De iure belli ac pacis*, 2, 1, 2 [«Donde lo judicial falla, ahí empieza la guerra»].

angesehen werden denn als ein großer Rechtsstreit oder Prozeß zwischen Völkern» (1834).[90]

Por lo tanto, según la doctrina escolástica —que por cierto se redujo a la doctrina secular del derecho natural—, pertenece al "bellum iustum" la "intentio recta" orientada al restablecimiento de la paz. Como al interior del poder común se erigía la jurisdicción, la guerra justa al servicio de la "pax iusta" lo hacía entre los Estados. En todo caso, la concepción de que la paz es el único objetivo legítimo de la guerra pertenecía, desde Aristóteles hasta el siglo XIX, a los lugares comunes de todas las teorías sobre las relaciones internacionales.[91] La doctrina de la guerra justa y su modificación —en último término invertida— por medio de la teoría de la guerra justificada, estuvo en vigencia hasta finales del siglo XVIII sin ser seriamente disputada. Esto tuvo enormes consecuencias para el concepto interestatal de paz: la paz "inter civitates" se tuvo como una paz de menor valor en comparación con la paz intraestatal, la "pax civilis". Más aún: voces influyentes —y de hecho aquellas que de la "pax civilis" hablaron con especial énfasis— consideraron imposible la coexistencia de una paz intraestatal perpetua con una paz internacional duradera, y juzgaron necesario sacrificar la paz externa a la paz interna como el valor más alto. Hombres como Bodin y Richelieu estaban convencidos del "efecto purgante" de la guerra (de Estados) en procura de estabilizar la estructura estatal.[92] Cuán común fue esta convicción, se evidencia en el hecho de que Montaigne la halló merecedora de un comentario crítico: «Et, de vray une guerre estrangière est un mal bien plus doux que la civile. Mais je ne croy pas que Dieu favorisat une si injuste entreprise d'offencer et quereler autruy pour nostre commodité».[93]

[90] Wilhelm Traugott Krug, "Kreuz- und Querzüge eines Deutschen auf den Steppen der Staats-Kunst und Wissenschaft", *Gesammelte Schriften,* t. 4 (Braunschweig: Friedrich Vieweg, 1834), 55 [«La guerra no puede, razonablemente, considerarse como un gran litigio o proceso entre pueblos»].

[91] Sobra ejemplificarlo.

[92] Véanse: Edmund Silberner, *La guerre dans la pensée économique du 16e au 18e siècle* (París: Librairie du Recueil Sirey, 1939), 12 y ss; Raumer, *Ewiger Friede,* 69.

[93] Michel de Montaigne, *Essais,* 2, 23, ed. Pierre Michel, t. 4 (París: Le Club du

Solo cuando se comprendió la continua paz interna del cuerpo común como una obviedad, y no como una conquista del Estado moderno laboriosamente conseguida y siempre amenazada, fue perceptible la problemática relación de paz interna y externa, por lo menos para la reflexión teórica; en la praxis política era bien recordada la máxima de la conservación de la paz interna a través de una guerra externa o de una temeraria política exterior. Por 'Friede' se entendió en adelante, y ante todo, la paz entre los Estados, en absoluto evidente. Y los proyectos para establecer una "paix perpétuelle" interestatal, tan exuberantes en el siglo XVIII, suponían que la guerra civil había "desaparecido del horizonte de experiencias" y que la "paz eterna" en el Estado como «öffentliche Ruhe und Sicherheit» ya era realidad.[94]

En la primera mitad del siglo XVIII ya se muestran algunos enfoques para un desplazamiento de los puntos decisivos del significado de 'Friede' a la paz exterior. Así aclaraba Wolff en 1721 la paz como el «Zustand des gemeinen Wesens, da kein auswärtiger Staat es offenbar beleidiget» (la paz interior era referida por Wolff como seguridad civil).[95] Pero solo desde el fin del siglo XVIII, y sobre todo en el siglo XIX, aventajó la paz "exterior" a la "interior" en los artículos sobre la paz en las obras lexicográficas. En 1858 trazó Hefter, en el *Staatswörterbuch* de Bluntschli y Braters, el resultado del desarrollo conceptual de 'Friede' con la anotación: «Nachdem nun die innere Ruhe und Ordnung und die Macht des Staates fester gegründet

meilleur livre, 1957), 24 [«Y, en verdad, la guerra exterior es un mal mucho más suave que la civil, pero no creo que Dios favoreciera una empresa tan injusta como la de atacar a otros y pelear con ellos por nuestra conveniencia»; trad. J. Bayod Brau, *Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay)* (Barcelona: Acantilado, 2011), 1337].

94 Sobre la desaparición de la guerra civil del "horizonte de experiencias": Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise* (Friburgo, Múnich: K. Alber, 1959), 213, nota al pie 144; sobre la paz como «seguridad y tranquilidad públicas», véanse las notas al pie 83 y 84.

95 Christian Wolff, *Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen* (Halle: Renger, 1721), 603 [como el «estado del cuerpo común, pues ningún Estado extranjero insulta abiertamente dicho cuerpo»].

worden, bleibt hauptsächlich nur der äußere internationale Frieden ein Gegenstand des öffentlichen Rechts und der Politik».[96]

Este concepto de la paz internacional externa siempre ha sido ambiguo de una forma peculiar y característica. «Es wird dieses Wort», reza un lexicón de 1740, «sonderlich in einem zweifachen Verstand gebraucht, daß entweder einen [Zu-]Stand oder eine gewisse Handlung und Schluß bedeutet».[97] 'Friede', por lo tanto, unas veces quería decir «den Zustand der aufgehobenen Gewalttätigkeiten»; otras, «die Wiederherstellung des ruhigen und rechtlichen Verhältnisses unter dem Staaten» (el cierre de un acuerdo de paz), como había sido formulado en 1819 el doble sentido de 'Friede', ya señalado.[98] No puede dudarse de que ya este segundo significado era predominante en el lenguaje político común: «In einem anderen Verstande», a saber, junto al significado de «Ruhestand einer Republik», «wird das Wort Friede auch vor dasjenige Pactum genommen, wodurch der Krieg geendigt wird» (1735).[99] «Friede (Naturrecht) ist der Vertrag, wodurch ein Krieg geendigt wird» (1785).[100] «Friede bezeichnet besonder die Wiederherstellung der öffentlichen Ruhe zwischen Staaten nach vorher ergangenem Krieg und den Vertrag, vermittelst dessen solches geschiet» (1775).[101]

La ampliación del concepto de 'Friede' sobre este "pactum pacis" (por ejemplo, la Paz de Westfalia, la Paz de Utrecht, entre otras) y el así estrecho acercamiento de 'Friede' y 'Friedensvertrag' [acuerdo de paz] se basaban en

[96] Hefter, art. "Friede", Bluntschli y Brater, t. 3, 768 [«Ahora que la paz y el orden internos y el poder del Estado fueron establecidos con mayor firmeza, solo la paz internacional externa continúa como un asunto de derecho público y política»].

[97] Walch, 2.ª ed., t. 1, 1063 [«Esta palabra […] se usa en un doble sentido, significa un estado o una cierta acción y conclusión»].

[98] Véase la nota al pie 85.

[99] Zedler, t. 9, 2095 [«en otro sentido», a saber, junto al significado de «estado de tranquilidad de una República», «la palabra paz también se toma antes de ese pacto mediante el cual la guerra acaba»].

[100] *Deutsches Encyklopädie,* t. 10 (1785), 535 [«La paz (derecho natural) es el acuerdo mediante el cual una guerra acaba»].

[101] Adelung, t. 2, 303 [«Paz señala especialmente el restablecimiento de la tranquilidad pública entre Estados tras una guerra previamente declarada y el tratado mediante aquello sucede»].

condiciones por completo específicas. Es cierto que también la Edad Media conoció la *pax* en el sentido de acuerdos de paz (sea como paz "facta" o como acuerdos de reconciliación tras desafíos o guerras privadas),[102] pero la *pax* en este sentido técnico fue entendida consistentemente como una "reformatio pacis", como una anulación de un quebrantamiento concreto de paz y un restablecimiento de la paz dada como el "normal estado" social. Solo la incautación tempranamente moderna del concepto de paz para la "pax civilis" y la minusvaloración consiguiente o negación completa de una "pax universalis et naturalis" general que supere las fronteras estatales ha hecho posible acoplar la paz con el pensamiento contractualista. En términos de historia de las ideas, este pensamiento jugaba para la "paz estatal" un rol de eminente importancia, aunque solo teórica; para el concepto de "paz interestatal", contrariamente, jugaba uno de importancia práctica. A pensadores como Hobbes y Spinoza solo les resultaba concebible la paz entre Estados sobre la base de un contrato o acuerdo que garantizara a las partes un grado de seguridad mutua al menos similar al de la paz interna. Treguas de facto, por sí solas, no anulaban el "normal" "bellum omnium(civitatum) contra omnes", consistiendo la naturaleza del "bellum", según la definición de Hobbes, no en el «actual fighting» (guerra como acción), sino en la incertidumbre frente a un posible empleo de violencia en cualquier momento.[103] Por lo contrario, los racionalistas del derecho natural (y ellos son parte de los famosos "clásicos del derecho internacional" de los siglos XVII y XVIII) fijaban el concepto de paz como el estado normal y natural incluso entre Estados. «On peut», decía Pufendorf en 1672, «diviser la paix en universelle et particulière. L'universelle c'est celle que l'on entretient avec tous les hommes sans exception par la pratique des seuls devoirs qui émanent purement et simplement du droit naturel. La particulière c'est celle qui dépend de quelque alliance expresse et de certains devoirs particuliers que l'on

[102] Véase arriba, 40.
[103] Véase arriba, 61.

c'est engagé à se rendre reciproquement. Cette dernière se maintient ou au dedans parmi les membres d'une même société civile; ou au dehor avec les étrangers, tant ceux qui sont neutres ou indifférents, que ceux avec qui l'on a quelque relation particulière d'amitié et d'alliance».[104]

Desde luego, más importante que estas declaraciones de fundamentos, con las que Pufendorf conscientemente se apartaba de Hobbes, era la apreciación de la paz "natural" como un estado bastante deficiente y precario (con lo cual, *in praxi,* volvió a acercarse a Hobbes), pues «il faut avouer pourtant, que la paix de l'état de nature», como siempre dominó entre los Estados, «est assez faible et assez mal assûrée, en sorte que, si quelque autre chose ne vient à son secours, elle sert de bien pour la conservation des hommes à cause de leur malice, de leur ambition démesurée et l'avidité avec laquelle ils désirent le bien d'autrui».[105] Y lo que aquí se dijo al respecto de las personas naturales se aplica en la misma medida a los "homines artificiosi", los Estados. Con esto la paz interestatal conseguía la necesaria *securitas* —que, pensada desde el concepto de paz estatal, se convertía en característica esencial de 'Friede' en general—, aunque debía conseguir todavía «quelque autre chose»; a saber, un tratado. No importa si se parte de la paz natural (como Pufendorf y su escuela) o de la guerra natural (como Hobbes y sus adeptos), solo seguía siendo posible imaginar una paz interestatal razonablemente asegurada sobre la base

[104] Pufendorf, *Le droit de la nature*, 1, 1, 8 (nota al pie 76) [«Se puede», decía Pufendorf en 1672, «dividir la paz en universal y particular. La universal es aquella que uno sostiene con todos los hombres sin excepción por la práctica de los únicos deberes que emanan pura y simplemente del derecho natural. La particular es aquella que depende de alguna alianza expresa y de ciertos deberes particulares cuyo cumplimiento está comprometido recíprocamente. Este último se mantiene, o bien entre los miembros de una misma sociedad civil, o bien con los extranjeros, tanto con aquellos que son neutrales o indiferentes, como con aquellos con quienes se tiene alguna relación particular de amistad y de alianza»].

[105] Pufendorf, *Le droit de la nature*, 2, 2, 12 [«No obstante, debe confesarse que la paz del estado de naturaleza», como siempre dominó entre los Estados, «es demasiado débil y mal asegurada, de manera que, si no hay algo más que venga en su ayuda, bien poco serviría para la preservación de los hombres, a causa de su malicia, de su ambición desmesurada y de la codicia con que desean los bienes de los otros»].

de un tratado de paz: “status pacis” y “pactum pacis” podían señalarse, por lo tanto, con la misma palabra ‘Friede’. A consecuencia de esa equiparación de ‘Friede’ y ‘Friedensvertrag’ [acuerdo de paz] se convirtió ‘Friede’ en un concepto exclusivamente jurídico (lo que, a propósito, también afectó a “pax civilis”), sin que la jurisprudencia, por supuesto, pudiera ocupar toda la amplitud del concepto sociopolítico de paz. Esta contracción del horizonte conceptual provocó más bien, bajo condiciones sociales y políticas transformadas, el resurgimiento de un concepto de paz que extrajo su viralidad precisamente de la discusión con la comprensión apenas jurídica de paz.

3. Paz (eterna) como exigencia del derecho racional moral-práctico de la Ilustración

Es en todo caso significativo que los dos grandes proyectos “hacia la paz eterna” que el siglo XVIII produjo (St. Pierre y Kant) tenían la forma de borradores de tratados con fundamentación adjunta. Esto es por lo menos digno de anotar para el caso del escrito de Kant, porque él estaba internamente mezclado con elementos que, en su consecuencia, apuntaban a destruir el concepto, remontable a Hobbes, de paz como un estado de seguridad garantizado societalmente por medio de violencia irresistible. En la segunda mitad del siglo XVIII, Kant reflejaba, por lo tanto, la particular conciencia de la Ilustración sobre el problema de la paz. Esta situación se caracterizó así porque ya no se podía más que entender la paz internacional según el modelo de la paz intraestatal contractualmente establecida o afianzada, pero al mismo tiempo no se podía más que esforzarse por cuestionar precisamente esta “pax civilis” y descalificarla como una paz violenta y despótica. Para los pensadores de la Ilustración se había vuelto problemático el valor del orden como tal, en su carácter mismo de valor, también naturalmente aquel concepto de paz que significaba orden asegurado y nada más. Y, de hecho, se basó esta crítica al Estado

y su paz en una interpretación nueva (¡y a la vez antigua!) de la relación de *pax* y *iustitia;* fue estimulada, sin duda, por el hecho de que, en la misma medida en que se hacían más conscientes los aspectos positivos de la "pax civilis" (tranquilidad y orden públicos se volvieron una obviedad), también lo hacían los aspectos negativos de la paz estatal (injusticia, violencia, etc.).

La paz de los Estados absolutistas de la temprana modernidad se basaba en un orden legal cuyo requisito esencial era su funcionamiento, no su "justicia". «Authoritas non veritas facit legem»: esta sentencia de Thomas Hobbes[106] fue de hecho discutida en gran medida en la teoría, pero reconocida en vista de las circunstancias reales y la praxis política, al menos en la medida en que también los representantes más destacados del racionalismo del derecho natural, en el siglo XVI y principios del XVII, construyeron su sistema sobre la sospecha de la *veritas* en la *auctoritas;* incluso, para el caso de la evidente separación entre poder y justicia, no llegaron tan lejos como para permitir incondicionalmente o acaso exigir, en nombre de la justicia, un proceder violento en contra de la autoridad estatal. En la relación de *iustitia* y *securitas* con "pax civilis", todavía tenía *securitas* unívocamente la primacía. Sin embargo, fue de gran significación que el racionalismo jurídico, en la idea de una justicia natural entendida como "recta ratio", creara una instancia (o más bien la preservara) ante la cual el orden legal del Estado al menos tuviera que responder "moralmente".[107] Para el pensamiento del derecho natural fueron dos cosas distintas derecho y ley —elementos que Hobbes había identificado en el interés de la "pax civilis" por la "lex civilis"—; y no importa si se justificaban o criticaban las normales legales existentes con ayuda del derecho natural eterno, también era inherente al sistema del racionalismo jurídico el antiguo concepto estoico de la "lex iniusta", y con él la representación de la posibilidad de un

[106] Hobbes, "Leviathan", 2, 26. *Opera*, t. 3 (1841; reed. 1966), 202 [«La autoridad, no la verdad, legisla»].

[107] Al respecto: Reibstein, *Die Anfänge*…, especialmente 46 y ss. (véase nota al pie 60).

orden injusto, corrupto, de coerción estatal. Las "dictamina rectae rationis", las normas del derecho racionalista, no solo eran empero mandamientos jurídicos, sino también, y a la vez, indicaciones para la conducta moral. En la filosofía racionalista del derecho, orientada sobre la idea de la justicia natural cual indisputada al menos en la Europa continental en los siglos XVII y XVIII, en último término permanecían indivisos e indistinguibles derecho y moral. La "lex iniusta", correspondientemente, debía ser hallada no solo como ley injusta, sino también como inmoral. Y de la minusvaloración de un orden estatal visto cada vez más como injusto, gracias a la ayuda de categorías morales de valoración, extrajo entonces la crítica de la Ilustración, finalmente, su tendencia y fuerza revolucionarias.

El concepto de paz fue afectado con la idea del derecho racional (moral), de creciente relevancia política en el siglo XVIII; revivieron las antiguas distinciones entre la paz verdadera y la falsa —nunca olvidadas por completo—. «Recht ist Friede», escribía Fichte en 1797.[108] Si con esto solo hubiera querido decir que no es concebible la paz sin un orden jurídico contractual o legalmente fijado, entonces esto sería un lugar común a los ojos de los contemporáneos. Pero esa expresión quería ser entendida como exigencia: paz (verdadera) fundada en derecho (justo), no en violencia, y menos aún en violencia injusta. Una auténtica paz perpetua entre los Estados —uno de los grandes temas del siglo XVIII— era inconciliable con la violenta (e injusta) paz intraestatal. Por lo contrario, así exponía Fichte, en armonía con la mayoría de sus contemporáneos: solo una vez que se haya convertido la "pax civilis" de los Estados en una "pax iusta", el problema de la paz interestatal, por así decirlo, se resolvería por sí mismo. «So erfolgt notwendig [!] aus der Errichtung einer rechtlichen Verfassung im Innern und aus der Befestigung des Frifedens zwischen den einzelnen Rechtlichkeit im äußeren Verhältnisse der Völker gegen-

[108] Fichte, "Rezension von Kants Zum ewigen Frieden" (1796), *Gesamtausgabe der Bayerische Akademie der Wissenschaften [AA],* parte 1, t. 3, ed. Hans Jacob y Reinhard Lauth (Stuttgart: Fr. Frommann, 1966), 226 [«El derecho es la paz»].

einander und allgemeiner Friede der Staaten».[109] La idea de que la paz interior y la exterior están irremediablemente anudadas entre sí y de que, consiguientemente, se trata de cambiar la estructura de esa paz estatal interior, era una marca esencial de la idea de paz de la Ilustración.

No por accidente decía así el primer artículo definitivo en el proyecto kantiano para una paz internacional eterna (1795): «Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein».[110] Sin orden "justo" en el interior, para Kant no se daba ninguna paz hacia el exterior, ¡y viceversa! Ya una década antes había escrito: «Das Problem der Errichtung einer vollkommen bürgerlichen Verfassung [= Sociedad en la cual la libertad bajo leyes externas se encuentra vinculada en el más alto grado con un poder irresistible] ist von dem Problem eines gesetzmäßigen äußeren Staatenverhältnisses abhängig und kann ohne das letztere nicht aufgelöset werden» (1784).[111] El límite entre la absoluta paz intraestatal y la precaria paz interestatal, el cual tan meticulosa y representativamente habían trazado teóricos del Estado como Bodin, Hobbes y el mismo Pufendorf, se difuminaba en la comprensión de la paz como un postulado racional incondicional: «Nun spricht die moralisch-praktische Vernunft in uns ihr unwiderstehliches Veto aus: Es soll kein Krieg sein; weder der, welcher zwischen mir und dir im Naturzustande, noch zwischen uns als Staaten»

[109] Fichte, "Die Bestimmung des Menschen" (1800), *SW,* t, 2 (1845), 275 [«Así es como, a partir del establecimiento de una constitución justa en el interior y de la consolidación de la paz entre sus individuos, resultan necesariamente [!] la legalidad en las relaciones exteriores entre los pueblos y la paz general entre los Estados»; trad. Juan Ramón Gallo Reyzábal, *El destino del hombre* (Salamanca: Sígueme, 2011), 150 (en adelante: JRGR)].

[110] Kant, "Zum ewigen Frieden", *AA,* t. 8, 349 [«La Constitución civil en cada Estado debe ser republicana».]. «Der Republikanismus ist das Staatsprinzip der Absonderung der ausführenden Gewalt … von der gesetzgebenden» (*ibid.,* 352) [«El republicanismo es el principio estatal de la separación del poder ejecutivo … respecto del poder legislativo»].

[111] Kant, "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", *AA*, t. 8, 24, 22 [«El problema del establecimiento de una Constitución completamente civil [= Sociedad en la cual la libertad bajo leyes externas se encuentra vinculada en el más alto grado con un poder irresistible] depende del problema de unas relaciones exteriores legales y no puede resolverse sin este último»].

(1797).[112] De hecho, concebida desde la idea de un derecho racional moral, la paz ya no podía fraccionarse en tipos cualificados distintamente (*pax civilis – pax inter status*, entre otras). Así como el "derecho" no se dejaba cambiar a través de las fronteras, el concepto de paz tampoco permitía tales "divisiones" internas; él era "indivisible".

Kant no era el primero que describía la paz como un estado legítimo de derecho, pero él tuvo sin duda el más grande efecto sobre la comprensión de la paz de los liberales en la siguiente centuria: «Friede ist der Zustand des herrschenden Rechtsverhältnisses unter den Völkern» (1819).[113] «Indessen» debe «die Vernunft den Krieg immer als einen rechtlosen Zustand … verabscheuen» (1819).[114] «Mithin ist der Friede allein als ein durchaus vernunftmäßiger Zustand der Völker zu betrachten» (1833).[115] «Die Vernunft fordert Frieden … Der Krieg also ist eine faktische Auflehnung gegen die Herrschaft der Vernunft» (1838).[116] «Ewiger Friede wird der Zustand der Menschheit genannt, in welchem auch zwischen den Staaten nicht die Gewalt, sondern das Recht herrscht und Streitigkeiten … nach Rechtsbegriffen entscheiden werden» (1865).[117] Estas citas de obras lexicográficas señalan cuánto el campo conceptual construido por la Ilustración ('Vernunft' [razón] – 'Recht' [derecho] – 'Friede' [paz]) dominó el siglo XIX. Aunque el concepto de razón aquí empleado no es completamente unívoco, la impresión no debe engañar sobre la comprensión de la razón aquí y

[112] Kant, "Metaphysik der Sitten, Rechtslehre" (1797), *AA*, t. 6 (1907), 354 [«Ahora la razón moral-práctica nos expresa su veto incondicional: no debe haber ninguna guerra, ni entre nosotros en estado de naturaleza, ni entre nosotros como Estados»].

[113] Brockhaus, 5.ª ed., t. 3 (1819), 940 [«La paz es el estado de legalidad imperante entre los pueblos»].

[114] *Ibid.*, 571 [«Entre tanto», debe «la razón siempre detestar la guerra como un estado desprovisto de derecho»].

[115] Krug, 2.ª ed., t. 2, 644 [«Por consiguiente, la paz solo puede considerarse como un estado completamente racional de los pueblos»].

[116] Carl von Rotteck, art. "Friede", en Rotteck y Welcker, *Staatslexikon,* t. 6 (Altona: Hammerich, 1838), 80 [«La razón exige la paz … La guerra, por tanto, es una rebelión en contra del dominio de la razón»].

[117] Brockhaus, 11.ª ed., t. 6 (1865), 83 [«Se nombra paz eterna al estado de la humanidad en que incluso entre Estados no impera la fuerza, sino el derecho, y las disputas son decididas según conceptos jurídicos»].

ante todo como fuente de exigencias legales y morales; se trataba de la "razón moral-práctica" de Kant. Esto debe enfatizarse. Pues la razón se comprendía también primariamente como "proveedora" de reglas inteligentes y útiles de comportamiento. Con todo, aunque también en los "enciclopedistas" promedio ambos conceptos de *ratio* se confundían, de ningún modo fue indiferente para el posterior desarrollo del concepto de paz la cuestión de si en la comprensión de la *ratio* predominaba el aspecto de la "razón práctica" en el sentido de Kant o el aspecto del "common sense" [sentido común], si consiguientemente la exigencia de la razón por la paz se derivaba de consideraciones morales o de consideraciones utilitaristas. Correspondientemente, quedó una palmaria diferencia entre el pensamiento de paz del racionalismo continental y el del insular hasta la primera mitad del siglo XIX. La interpretación de la paz como un estado de derecho con arreglo a la razón era puramente formal —aunque los enciclopedistas mismos, sin ninguna duda, eran de otra opinión—. Las dificultades empezaron con la discusión sobre cómo, materialmente, se debe lograr este estado de cosas para garantizar una paz eterna. Puesto que —ya fue señalado— los representantes de la Ilustración en el siglo XVIII y sus sucesores liberales y socialistas en el siglo XIX trataban la siguiente cuestión: la paz general y perpetua, la paz "eterna", la "pax perpetua universalis".[118]

4. Paz (eterna) como promesa de la razón en el racionalismo económico-utilitarista

Ya se señaló en páginas previas que los "planeadores de la paz" de las postrimerías del siglo XVII y del "prerrevolucionario" siglo XVIII tenían en mente exclusivamente la paz exterior internacional, y que esperaban alcanzarla a través

[118] Al respecto, véase: Elizabeth V. Souleyman, *The vision of World Peace in Seventeenth and Eighteenth Century France* (Nueva York: G. P. Putnam's Son, 1941). Lamentablemente, aquí no son trabajadas con suficiencia las profundas diferencias entre el pensamiento de paz del siglo XVII y el de finales del XVIII.

de un acuerdo contractual sobre la conservación del *statu quo* y el establecimiento de un permanente congreso de Estados que tuviera poder jurisdiccional.[119] Ellos basaron sus ideas, en gran parte, en modelos pasados —también se expuso ya—,[120] por lo que no sorprende que (ante todo su más prominente representante, el abate de St. Pierre) recibieran críticas desde los más distintos ángulos. Sus proyectos fueron, a lo sumo, descartados como «belle chimère»,[121] y no solo por representantes del "ancien régime", sino también por los críticos y opositores de este. Si los unos vieron la paz "eterna" como mera utopía, los otros le reprocharon al abate de St. Pierre no haber desnudado las verdaderas raíces del existente y "eterno" estado bélico internacional y, por lo tanto, no haber distinguido las efectivas condiciones para una paz "eterna". Pues desde que los iniciados han esclarecido, a la luz de la "raison", las hasta entonces oscuras e irreflexivas relaciones de la vida en sociedad, se empezó a distinguir a qué se debía que hasta entonces no se hubiera dado ninguna "pax perpetua": llevaba la culpa un terrible estado de cosas en la vida social y política, pero uno completamente definido y corregible. Este "conocimiento", alboral por primera vez para los enciclopedistas del siglo XVIII, fue fundamental para el desarrollo posterior del concepto de paz. Para la Edad Media era una certeza que, en último término, cada trastorno del orden de la paz seguía el "instinctu diaboli", y desde esta convicción respondió negativamente a la posibilidad de la paz eterna sobre la tierra —era prevista por algunas sectas quiliastas—.[122] Para ellos solo aparecía realizable una "pax perpetua" en el sentido del siglo XVIII solo en la "pax aeterna" de la perfección ulterior. Los más significativos representantes de la clásica escuela racionalista del derecho natural, en verdad, no

[119] Véase arriba, 71 y ss.

[120] Véase arriba, 54 y ss.

[121] Formulación de Beauharnais ante la Asamblea Nacional de 1790: "Bulletin de l'Asamblée Nationale", *Le Moniteur Universel*, N.º 4 (1790; reimpr. 1840), 392 [«bella quimera»].

[122] Al respecto: Bernhard Töpfer, *Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter* (Berlín del Este: Akademie-Verlag, 1964).

quisieron saber nada más del diablo; sin embargo —para decirlo con Pufendorf—, en la ingénita «malice», «ambition démesurée» y «avidité» de los hombres creían haber encontrado una razón para la amenaza permanente al estado natural de paz.[123] El pensamiento sobre una paz eterna, como la entendió la Ilustración, estaba lejos de ellos. Cuando ellos hablaban de paz eterna, se referían todavía en el sentido tradicional a cada acuerdo de paz sin término fijo.[124] Los filósofos de la Ilustración en el siglo XVIII, en cambio, estaban convencidos por la razón de que en absoluto era la inspiración diabólica o la naturalmente ingénita "malice des hommes" lo que se oponía a la paz eterna, pues las personas como tal eran buenas. No había ninguna paz eterna, no por las personas, sino por las (malas) instituciones, hechas erróneamente por las personas. Para Voltaire, por ejemplo, eran los dogmas eclesiásticos los que se oponían a una "paix perpétuelle".[125]

Muchos ilustrados vieron el obstáculo real para el despliegue de un estado de paz eterna, no tanto en un pensamiento religioso sin ilustración, cuanto en uno económico sin ilustración. La política de restricciones comerciales, resultante de concepciones mercantilistas, fue en gran medida

[123] Véase arriba, 75 y nota al pie 105 [«malicia», «ambición desmesurada» y «codicia»].

[124] Pufendorf, *Le droit de la nature*, 8, 7, 4 (véase nota al pie 78): «Pour moi, il me semble que toute paix est éternelle de sa nature, je veux dire, que toutes les fois qu'on fait la paix, on convient, de part et d'autre, de ne prendre jamais plus les armes au sujets des démêlez, qui avoient allumé la guerre, et de les tenir désormais pour entièrement terminez … L'idée d'une paix éternelle n'emporte pas un engagement où l'on entre de souffrir désormais toutes les injures de l'ancien ennemi, sans luis résister jamais» [«En mi parecer, toda paz es eterna en su propia naturaleza, es decir, todas las veces que se hace la paz, ambas partes acuerdan no tomar nunca más las armas por la controversia que había encendido la guerra y acuerdan retenerlas en adelante para terminarlo por completo … La idea de una paz eterna no implica un compromiso al que uno entra para sufrir en adelante todos los insultos del antiguo enemigo sin resistirlos jamás»].

[125] «Le seul moyen de rendre la paix aux hommes est donc de détruire tous les dogmes qui les divisent et de rétablir la vérité qui les réunit: c'est donc là en effet la paix perpétuelle». Voltaire, "De la paix perpétuelle", *Oeuvres compl.*, t. 28 (París: Garnier Frères, 1879), 128 [«El único medio para restaurarle la paz a los hombres es, entonces, destruir todos los dogmas que los dividen y restablecer la verdad que los reúne: de hecho, esto es, pues, la paz perpetua»].

revelada como la razón principal para la ausencia de paz eterna entre los Estados. En contra de ella se creía haber encontrado a los más infalibles y excelentes garantes de la "pax perpetua" en la libertad de comercio y de circulación entre los Estados y en el "espíritu de comercio" que se expandía al interior de un Estado. La conexión de teoría económica y pensamiento de paz, establecida en la primera mitad del siglo XVIII[126] y nacida de la creencia en una armonía de intereses entre las personas y los pueblos (creencia primero entendida económicamente, pero pronto también moralmente), constituyó el horizonte real del concepto ilustrado-burgués de paz.[127] Él tiene efecto todavía hoy. «Commerce and manufactures gradually introduced order and good government, and with them, the liberty and security of individuals, among the inhabitants of the country, who had before lived almost in a continual state of war with their neighbours, and of servile dependency upon their superiors» (Adam Smith, 1776).[128] « L'esprit de paix, éclai-

[126] Al respecto: Silberner, *La guerre dans la pensée économique* (véase arriba, nota al pie 92), y ante todo su *La guerre et la paix dans l'histoire des doctrines économiques* (París: Sirey, 1957).

[127] Debe enfatizarse que solo de esta creencia en la armonía de intereses de las personas y los pueblos (y de la resultante exigencia de libertad de comercio), pueden en general relacionarse comercio y paz. Si se omitiera esta creencia, entonces el comercio tendría que ver más bien con la guerra que con la paz. Por esta razón ya Colbert había señalado el comercio como «guerre paisible» [«guerra pacífica»], y en 1738 escribía Dutot con la misma mentalidad: «Faire la paix … pour nous procurer tous les avantages d'un grand commerce, c'est faire la guerre à nos ennemis» [«hacer la paz … para procurarnos todas las ventajas de un gran comercio, es hacer la guerra a nuestros enemigos»]; citados en Silberner, *La guerre dans la pensée économique,* 35, 53. También Fichte era de la creencia de que a través de un comercio libre «ein endloser Krieg aller im handelnden Publikum gegen alle entstehe, als Krieg zwischen Käufern und Verkäufern; und dieser Krieg wird heftiger, ungerechter und in seinen Folgen gefährlicher, je mehr die Welt sich bevölkert, … die Produktion und die Künste seitigen»; "Der Handelsstaat", *SW*, t. 3 (1845), 457-58 [«surge una guerra sin fin, de todos en el público comerciante contra todos, como guerra entre compradores y vendedores, y esta guerra será más impetuosa, injusta y peligrosa en sus consecuencias, cuanto más se pueble el mundo, … la producción y las artes, marginadas»]. Si ambos mercantilistas franceses del siglo XVII e inicios del XVIII todavía tenían en mente el estado de guerra en el sentido clásico, entonces ya Fichte interpretaba la guerra de manera "inadecuada" como competencia *[Konkurrenzkampf]* intra e interestatal, de un lado, y como una forma de "lucha de clases" *[Klassenkampf],* del otro lado.

[128] Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*,

ré et soutenu par le génie du commerce» (Palier de St. Germain, 1788).[129] «L'esprit de conquête et l'esprit de commer s'excluent mutuellement dans une nation» (Jean François Melon, 1734).[130] «Friede wird durch Freiheit des Handels garantiert» (Johann August Schlettwein, 1791).[131] «En un mot, la paix perpétuelle ne dépend pas d'une simple loi politique conventionelle; elle dépend … de l'esprit général du commerce» (Saintard, 1757).[132]

Lo que en el siglo XVIII había empezado como conexión de "esprit de paix" y "génie de commerce", en el siglo XIX escaló entonces a una equiparación de pensamiento económico y pensamiento de paz: «L'économie politique est la science par excellence du la paix» (Say, 1849).[133] Detengámonos en esto.

5. La fusión del pensamiento moralista y el utilitarista de paz y la doctrina del *bellum iustum*

La crítica ilustrada de la sociedad y el Estado contrapuso el "esprit de commerce", el "Handelgeist" —como lo nombraron Kant y Hegel—, al "esprit politique", concretamente

3, 4. Vol. 1 (Londres: W. Strahan & T. Cadell, 1776), 495 [«El comercio y los manufactureros gradualmente introdujeron orden y buen gobierno, y con ellos la libertad y seguridad de los individuos entre los habitantes del país, quienes antes casi habían vivido en un estado continuo de guerra con sus vecinos y de servil dependencia con sus superiores»].

[129] Antoine Polier de Saint-Germain, *Nouvel essai sur le projet de la paix perpétuelle* (Lausanne: [s. n.], 1788), 19 [«El espíritu de paz, iluminado y sostenido por el genio de comercio»].

[130] Jean François Melon, *Essai politique sur le commerce* (1734), citado en Silberner, *La guerre dans la pensée économique,* 172; *cfr.* Silberner, *La guerre et la paix,* XLIII [«El espíritu de conquista y el de comercio se excluyen mutuamente en una nación»].

[131] Johann August Schlettwein, *Die wichtigste Angelegenheit für Europa oder System eines festen Friedens unter den europäischen Staaten* (Leipzig: Jacobëar, 1791), 134 [«La paz se garantiza por la libertad de comercio»].

[132] Pierre Saintard, *Roman politique sur l'état présent des affaires de l'Amérique* (Ámsterdam: Duchesne, 1757), 332, 333 [«En una palabra, la paz perpetua no depende de una simple y convencional ley política; ella depende … del espíritu general de comercio»].

[133] *Congrès des amis de la paix universelle, réuni à Paris en 1849. Compte rendu* (París: Guillaumin, 1850), 53 [«La economía política es la ciencia por excelencia de la paz»].

interpretado como "esprit de conquête" y estampado con la marca de "inmoral". Esta crítica, en términos económicos, equiparó lo útil con lo moral en el ámbito de lo natural (armonía "natural" de intereses, libertad "natural" de comercio, justicia "natural", etc.). La equiparación fue de graves consecuencias porque la ideología burguesa que instó a la revolución surgió de la confrontación del Estado "inmoral", fundado en el interior sobre el despotismo y orientado en el exterior a las conquistas, con la sociedad civil "moral" (comerciante y filosofante).[134] Paz, moral y progreso económico debían tenerse como unidad inseparable: «Un jour règnera peut-être cette paix si rare et désirée, et alors enfin la morale pourra être comptée pour quelque chose dans l'administration des états. Tous les esprits se tourneront vers des objets d'amélioration», escribía Jean François de la Harpe en un ensayo de 1767 de la Academia francesa sobre las ventajas de la paz y los horrores de la guerra.[135]

La concepción de la paz como un estado de moralidad realizada determinó el desprecio de la guerra como uno de inmoralidad activada. El prerrequisito para una discriminación semejante e incondicional de la guerra fue cumplido a través de una identificación de guerra y conquista. La guerra de conquista se convirtió en la guerra por antonomasia y todas las guerras interestatales vividas en el siglo XVII fueron calificadas como de conquista. La reducción del concepto de guerra al de conquista (censurable) posibilitó entonces una decisiva reorientación del problema guerra-paz. Ya no el empleo de violencia, sino pues la violencia "inmoral" se tuvo como lo más censurable. Por lo contrario, la guerra podía convertirse en un deber moral. «Ainsi la guerre civile est un bien, lorsque la Société sans le secours de cette opération … courroit risque de mourir du despotisme». Esta sentencia, escrita por Gabriel Bonnot de Mably, representa-

---

[134] Véase: Koselleck, *Kritik und Krise* (véase arriba la nota 94).

[135] Jean François de la Harpe, "Des malheurs de la guerre et des avantages de la paix" (1767), *Oeuvres*, t. 4 (París: Pissot, 1778), 30 [«Quizás algún día reinará esta paz tan rara y deseada, y entonces, finalmente, la moral podrá ser tenida en cuenta en la administración de los Estados. Todos los espíritus se volcarán hacia los objetos de mejora» . Trad. Luisa Arroyave].

ba un rechazo radical al concepto de Hobbes de la “pax civilis” y marcaba, por consiguiente, el punto de quiebre del pensamiento moderno de paz.[136] Junto con la recepción de la doctrina escolástica de paz verdadera y paz falsa resurgía necesariamente la doctrina de la guerra justa y la injusta, y de hecho resurgía transformada e intensificada. A saber, en la medida en que ya ese ideario de la antigua escolástica se concretaba en la idea de una guerra final (necesaria y justa) para una verdadera y eterna paz intramundana, el teorema tradicional fue falsificado quiliastamente, por decirlo así.[137] La escolástica no postuló ninguna paz eterna sobre la tierra y, en consecuencia, tampoco ninguna guerra final. Solo el concepto de la “pax perpetua in terris”, de cuya posibilidad de realización estaba convencida la Ilustración, condujo a que la “guerra injusta” fuera despreciada como el crimen por antonomasia y a que la “guerra justa” como guerra para la paz fuera rodeada con una consagración hasta entonces nunca lograda.

6. La separación de Estado y paz en el concepto de paz de la Revolución francesa

Lo que definió el horizonte de las representaciones sobre la guerra y la paz que actuaron en la Revolución francesa fueron las series conceptuales reunidas y contrapuestas antitéticamente en la crítica ilustrada al Estado: de un lado, ‘Vernunft’, ‘Recht’, ‘Moral’, ‘Handel’, ‘Industrie’, ‘Freiheit’. ‘bürgerliche Gesellschaft’ y ‘Friede’; de otro lado, ‘Unvernunft’, ‘Unrecht’, ‘Unmoral’, ‘Eroberungs-

136 Gabriel Bonnot de Mably, *Des droits et des devoirs du citoyen* (Kell: L. M. Cellot, 1789), 93, 94 [«Así, la guerra civil es un bien cuando la sociedad, sin el auxilio de esta operación, … corre el riesgo de morir por despotismo»].

137 Al respecto: Raumer, *Ewiger Friede*, 128, 195; Peter Klassen, “Nationalbewußtsein und Weltfriedensidee in der französischen Revolution”, *Die Welt als Geschichte. Zeitschrift für universalgeschichtliche Forschung,* Vol. 2, N.º 1 (1936), 33; Roman Schnur, “Weltfriedensidee und Weltbürgerkrieg 1791/92”, Der Staat, Vol. 2, N.º 3 (1963), 297 y ss.

politik',‘Unterdrückung', ‘Staat' y ‘Krieg'.[138] La paz a la que el vocero de la revolución se refería no era la “pax civilis” del Estado moderno, garantizadora de la tranquilidad y seguridad públicas, pues ella se fundaba en el poder de coerción que subyugaba y satirizaba la razón, la libertad y la moral —esto se creía haber experimentado lo suficiente—. En absoluto la paz del Estado —sea la paz violenta en el Estado, sea la paz entre los Estados que descansaba sobre un sistema de equilibrio suspendido acrobáticamente—, sino más bien la paz general de la humanidad fue la que los revolucionarios buscaban;[139] no aquella paz que solo es creada a través del poder o cálculo político, sino aquella que, una vez retirados los obstáculos que todavía se le oponían, debía resultar “por sí misma” de la natural “fraternité” de todos los individuos y pueblos —fraternidad hasta entonces ocultada a través de irracionalidad y error—. Y se conocían los obstáculos: el sistema y los representantes del Estado absolutista. Por lo tanto, todo el mundo conceptual de la Revolución sobre paz y guerra está contenido por completo en la fórmula: «Guerre aux châteaux, paix aux chaumières».[140] Paz para las cabañas, porque el pueblo

[138] [de un lado, ‘razón', ‘derecho', ‘moral', ‘comercio', ‘industria', ‘libertad', ‘sociedad civil', ‘paz'; de otro lado, ‘irracionalidad', ‘injusticia', ‘inmoralidad', ‘política de conquista', ‘represión', ‘Estado', ‘guerra'. N.T.]

[139] Sobre este pensamiento de paz, dependiente de la unidad natural y fraternal del género humano, y sobre su portavoz, Anacharsis (Jean Baptiste Cloots), *cfr.* Schnur, *Welfriedensidee*, 302. Que aquí se trataba de ideas cristianas secularizadas —como con tantas otras ideas de la Revolución—, se hace claro al revisar un correspondiente comentario de Fénelon: «Toutes les guerres sont civiles; car c'est toujours l'homme contre l'homme, qui répand son propre sang, qui déchire ses propres entrailles» [«Todas las guerras son civiles, porque siempre se trata del hombre contra el hombre, quien esparce su propia sangre, quien destroza sus propias entrañas»]; “Dialogues des morts”, 17, *Oeuvres complètes*, t. 6 (París: Leroux et Jouby, 1850), 256. Y otra voz característica sobre el concepto de paz de la Revolución francesa: «L'Assemblée déclare … qu'elle regarde l'universalité du genre humain comme ne formant qu'une seule et même société, dont l'objet est la paix et le bonheur de tous et chacun de ses membres» [«La Asamblea declara … que considera que la universalidad del género humano conforma una sola y misma sociedad, cuyo objeto es la paz y el bienestar de todos y cada uno de sus miembros»]; Volney, *Le Moniteur Universel*, Vol. 4 (1790), 403.

[140] Chamfort (Sébastien Roch Nicolas), cit. en Büchmann, *Geflügelte Worte* (ed. de 1959), 258. A propósito, esta *parole* ya presenta una comprensión, ampliada y cargada con tensión social, de la consigna de Merlin de Thionville: «guerre

simple y sencillo representaba el mundo de la paz; guerra contra los palacios, porque ellos encarnaban el principio de la guerra, la inmoralidad y la opresión, principio eliminable por la fuerza si fuera necesario. Representaciones antiquísimas, puestas en escena tan dramáticamente por la dirección de las ideas de la Ilustración, fueron actualizadas políticamente por primera vez. Ya Hesíodo había confiado en la idea de que el mundo de la vida natural y sencilla era la verdadera esfera de la paz, representación localizada históricamente en tiempos remotos y afianzada después en el *topos* de la "edad de oro".[141] La literatura de la Ilustración primero había expresado en la poesía idílica la convicción en la paz de la vida sencilla y natural.[142] En cuanto el idilio abandonó finalmente el mundo de la poesía y se transformó en programa político, se convirtió en Utopía, y esta exigió beligerancia.

La guerra ya no fue entendida como una relación de Estado a Estado, como todavía lo había hecho Rousseau,[143] sino —siempre que se tratara de una guerra justa— como una guerra de los oprimidos en contra de los opresores, de la razón y la moral en contra de la irracionalidad y la inmoralidad; en una palabra: de los buenos en contra de los malos. La guerra justa para la paz eterna solo podía librarse como una guerra civil, y de hecho como una guerra civil mundial,[144] puesto que —ya fue enfatizado— el reino de la

aux rois / paix aux nations» [«guerra a los reyes, paz a las naciones»], la cual ha surgido completamente del círculo de aquella "Leyenda", mencionada abajo (véase nota al pie 154), de las Repúblicas amantes de la paz y de las monarquías deseosas de la guerra; cit. en H. A. Götz-Bernstein, *La diplomatie de la Gironde* (París: Hachette, 1912), 61.

[141] Al respecto: Nestle, *Friedensgedanke,* 34, 69 (véase arriba la nota al pie 23).

[142] *Cfr.* Werner Bahner, "Der Friedensgedanke in der Literatur der französischen Aufklärung", en: Werner Krauss y Hans Mayer (eds.), *Grundpositionen der französischen Aufklärung*, (Berlín: Rutten & Loening, 1955), 141 y ss.

[143] Rousseau, *Contrat social,* 1, 4. *Cfr.* Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde* (Colonia: Greven, 1950), 121 y ss; Ernst Reibstein, *Völkerrecht. Eine Geschichte seiner Ideen in Lehre und Praxis,* t. 1 (Friburgo, Múnich: Karl Alber, 1958), 561 y ss, t. 2 (Friburgo, Múnich: Karl Alber, 1963), 165.

[144] Al respecto, en general: Hanno Kesting, *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg* (Heidelberg: Winter, 1959); Schnur, "Weltfriedensidee", *Der Staat*, N.º 3, 297 y ss. (véase nota 137); Christian Graf von Krockow, *Soziologie des Friedens: drei Abhandlungen zur Problematik der Ost-West-Konflikts* (Gütersloh: Bertelsmann, 1962).

razón, de la paz y de la hermandad general no podía limitarse por medio de fronteras estatales arbitrarias. El concepto revolucionario-utópico de paz de la Ilustración (paz eterna de la humanidad) no se perdió con el fin de la Revolución. También a este respecto aplica lo que sagaces observadores tempranamente habían reconocido como el «Hauptirrtum des Zeitalters» (de la Restauración); a saber, pensar que «die Revolution», y el mundo del pensamiento revolucionario, «schon abgeschlossen und beendigt sei» (Fr. Schlegel, 1820/23).[145] Por lo contrario: mucho de lo que seguía a medio decir o sin decir de las representaciones de la Revolución sobre la guerra y la paz, solo fue formulado claramente en el siglo XIX; algunas ideas incompletas solo fueron entonces pensadas hasta el final —y este final se veía diferente en muchas maneras a como lo habían planteado los ilustrados del siglo XVIII—.

7. El belicismo

La comprensión tradicional de paz —sea la enraizada en una concepción moderada de derecho natural, sea la orientada al estatismo— se fortaleció en el siglo XIX. De hecho, ella nunca fue desplazada por completo, aunque fue temporalmente arrastrada por las consignas revolucionarias de paz, declamadas tan estruendosa e impresionantemente. Pero había algo más, y de hecho completamente nuevo: una valoración positiva de la guerra como tal.

Hasta el fin del siglo XVIII, algunos aspectos del concepto de paz habían experimentado cambios, otros empero permanecían igual: la convicción de que la paz fuera un bien y la guerra un mal; quizás un mal necesario, pero incluso así un mal. Aunque la posibilidad de ganar una paz eterna sobre la tierra fue rechazada desde consideraciones más o menos fundamentales (teológicas y filosóficas) o prácticas, nadie había discutido que

[145] Friedrich Schlegel, "Die Signatur des gegenwärtigen Zeitalters", *Sammelte Werke [SW],* parte 1, t. 7, ed. E. Behler (Paderborn: Schöningh, 1966), 488 [como el «principal error de la época» (de la Restauración); a saber, pensar que «la Revolución», y el mundo del pensamiento revolucionario, «ya se hubiera terminado y concluido»].

un estado tal fuera deseable.[146] Solo cuando la paz eterna fue elevada a proyecto aparentemente realizable por completo y a «Abgott» del (ilustrado) «Jahrhunderts» (XVIII),[147] surgió la pregunta de si ella —abstraída por completo de su aparente capacidad de realización— en general valía la pena. Ya en 1779 Johann Valentin Embser había opuesto las «Segnungen» de la guerra a las «Greueln» de una paz eterna,[148] y de hecho con argumentos que, desde entonces, siempre han sido esgrimidos en nuevas variaciones. Desde luego, estas ideas tuvieron su verdadero efecto solo a mediados del siglo XIX. Debe enfatizarse con insistencia que este belicismo emergente en el siglo XVIII ha de entenderse como reacción al pacifismo también incipiente,[149] y que ambos movimientos se desencadenaron a partir del mismo concepto de paz: paz eterna entre las personas sobre la tierra, como mandamiento y regalo de la razón, conforme la Ilustración lo proclamó y lo prometió, solo que para el belicismo este regalo parecía griego.

[146] Como ejemplo de un rechazo de la paz "eterna" y una afirmación de la guerra por razones religioso-teológicas es introducido Bonald de Maistre en Max Jähns, *Über Krieg, Frieden und Kultur: eine Umschau,* 2.ª ed. (Berlín: Allgemeine Verein für Deutsche Literatur, 1898), 298 y s. Reveladora también es la siguiente observación: «Sieht ein Volk im Genusse eines langen … Friedens nur glückliche Tage …, so verbreite sich … Gottvergessenheit … Dadurch wirkt der Krieg … in ganzen Geschlechtern das Bewußtsein der sittlichen Kraft und der Abhängigkeit von Gott», Heinrich Gottlieb Tzschirner, *Über den Krieg. Ein philosophischer Versuch* (Leipzig: Barth, 1815), 269-71 [«Si un pueblo ve en el disfrute de una larga … paz solo días felices …, entonces se extiende el olvido de Dios… De esta manera, la guerra actúa … en todos los géneros en la consciencia de la fuerza moral y dependencia de Dios»]. En absoluto debe pasarse por alto que las posiciones en contra de un reino de paz eterna sobre la tierra, como lo prometía la Ilustración y las teorías sociales decimonónicas estimuladas por ella, eran derivadas en gran parte de convicciones religiosas (véase todavía la nota al pie 171).

[147] Johann Valentin Embser, *Die Abgötterey unseres philosophischen Jahrhunderts. Erster Abgott: Ewiger Friede* (Mannheim: Schwan, 1779); 2.ª ed. bajo el título de *Widerlegung des ewigen-Friedens-Project's* (Mannheim: Schwan & Götz, 1797) [Solo cuando la paz fue elevada […] a «ídolo» del (ilustrado) «siglo» (XVIII)].

[148] [había opuesto las «bendiciones» de la guerra a los «horrores» de una paz eterna] La conclusión de Embser, que puso de cabeza las concepciones dominantes de su época: «so müßte ewiger Friede notwendig [!] die Erde zur Mördergrube und Hölle umschaffen», *ibid.*, 1.ª ed. (1779), 163 [«así, necesariamente [!], la paz eterna debe convertir la tierra en la guarida de asesinos, en el infierno»].

[149] Sobre el problema del pacifismo, *cfr.* Max Scheler, *Die Idee des Friedens und der Pazifismus* (Berlín: Der Neue Geist Verlag, 1931).

8. Concepción mediadora de paz de Kant

En ningún pensador fueron tan claras como en Kant las diferentes formas del concepto de paz que la temprana modernidad produjo y que legó al siglo XIX.[150] De la Ilustración francesa Kant tomó la idea de paz eterna, empero entendida ella como una exigencia ineludible de la razón y no como proyección utópica. Se aferró a la idea de que, en último término, era irrelevante la pregunta de si una paz eterna fuera posible en general. «Also ist nicht mehr die Frage: ob der ewige Friede ein Ding oder Unding sei, und ob wir uns nicht in unserem theoretischen Urteile betrügen, wenn wir das erstere annehmen, sondern wir müssen so handeln, als ob das Ding sei, was vielleicht nicht ist» (1797).[151] Con todo, el pensamiento utópico-revolucionario de paz vivía de la certeza de que la "cosa" será cuando se cumplan condiciones específicas humanamente manipulables.

Kant también se distinguió del utopismo social por medio de su concepto del «Friedenszustandes» como un «unter Gesetzen gesicherten Zustandes des Mein und Dein»[152] y su correspondiente convicción de que los Estados entre sí solo podían hallarse en una «gesetzmäßigen Verfassung Ruhe und Sicherheit».[153] Incluso, Kant comprendió el concepto de paz de Hobbes como un estado de seguridad "instaurado" legalmente a través de un orden de coerción. Nada estaba más lejos

[150] Al respecto: Paul Natorp, *Kant über Krieg und Frieden. Ein geschichtsphilosophischer Essay* (Erlangen: Verlag der Philosophischen Akademie, 1924); Carl Joachim Friedrich, *Inevitable Peace* (Cambridge: Harvard University Press, 1948); Herbert Kraus, *Von ehrlicher Kriegführung und gerechtem Friedensschluß. Eine Studie über Immanuel Kant* (Tubinga: J.C.B. Mohr, 1950); recientemente: Hans Saner, *Kants Weg vom Krieg zum Frieden*, t. 1 (Múnich: Piper, 1967)

[151] Kant, "Rechtslehre" (1797), *AA,* t. 6, 354 [«Por lo tanto, no se trata de la pregunta de si la paz eterna sea una cosa o un absurdo, y de si no nos engañamos en nuestro discernimiento teórico cuando aceptamos lo primero, sino de que debemos actuar como si la cosa fuera lo que quizás no sea»].

[152] *Ibid.,* 355 [concepto del «estado de paz» como un «estado de lo que es mío y de lo que es tuyo asegurado bajo leyes»].

[153] Kant, "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", *AA*, t. 8, 24 [en un «estado legal de tranquilidad y seguridad»].

de este que la creencia en una paz de la humanidad que resulta de la hermandad natural de las personas.

Desde luego, en sus explicaciones sobre cómo entonces alcanzar de mejor manera la buscada paz eterna, sobre cómo debe constituirse el orden legal que garantice al máximo la tranquilidad y seguridad generales, Kant se mostraba en gran medida influido por representaciones de la Ilustración francesa. Así estaba convencido de que «die Republik … ihrer Natur nach zum ewigen Frieden geneigt sein muß»;[154] por cierto, no porque el "pueblo" sea bueno, sino porque la paz está implicada en los intereses materiales de cada ciudadano. Así creía él en la tendencia ininterrumpida de la «Natur … durch die Zwietracht der Menschen Eintracht selbst wider ihren Willen emporkommen zu lassen»,[155] una «Garantie» para poder ver la verosimilitud de una futura paz eterna sobre la tierra y con la cual —aunque de manera muy indirecta y lleno de reservas— Kant rendía su tributo a la teoría de la inevitabilidad de una paz perpetua y general sobre la tierra. Así concebía, además, el «Handelgeist, der mit dem Kriege nicht zusammen bestehen kann und der früher oder später sich jedes Volks bemächtigt»,[156] como la fuerza real que más decisivamente induce a una paz eterna. Y también hizo propia, a fin de cuentas, aquella interpretación minusvalorativa de las «fälschlich sogenannten Friedensschlüsse» como meras «Waffenstilltände» (intervalos para nuevas guerras),[157] la cual desde los días de Erasmo[158]

154 Kant, "Zum ewigen Frieden", *AA*, t. 8, 356 [«la República debe orientar su naturaleza hacia la paz eterna»]. Kant estaba por completo bajo la impresión de la "leyenda" ilustrada de que "las guerras siempre han sido libradas en los castillos reales"; *cfr*. Franz Schnabel, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, 2.ª ed., t. 2 (Friburgo: Herder, 1949), 122. Mirabeau ya había intentado en vano destruir esta leyenda al señalar que los pueblos fueran posiblemente más belicosos que los reyes; cit. en Jähns, *Über Krieg, Frieden und Kultur*, 284.

155 Kant, "Zum ewigen Frieden", *AA*, t. 8, 360 [«La naturaleza … se sirve de la discordia de las personas para hacer surgir la concordia, incluso en contra de sus voluntades»].

156 *Ibid.,* 368 [Así concebía, además, el «espíritu comercial, el cual no puede convivir con la guerra y el cual tarde o temprano se apodera de todo pueblo».]

157 *Ibid.,* 386 [interpretación minusvalorativa de los «falsamente llamados acuerdos de paz» como meras «treguas»].

158 «Justum bellum vocant, cum ad exhauriendam opprimendamque rempublicam principes inter se colludunt; pacem vocant, cum in hoc ipsum inter sese conspirant», Erasmo de Rotterdam, "Adagiorum", chiliadis 3,

hacía parte importante de la crítica moral a las relaciones estatales europeas y desde el siglo XVIII constituía el prerrequisito inevitable del acento específico de la "cualidad de eternidad" en el concepto ilustrado de paz. Sin embargo, por verdaderos que sean, en Kant todos estos elementos estaban detrás de la idea fundamental de que la "razón" fuera la que «vom Throne der höchsten moralisch gesetzgebenden Gewalt herab den Krieg als Rechtsgang schlechterdings verdammt, den Friedenzustand dagegen zur unmittelbaren Pflicht macht».[159] Esta concepción de obligatoriedad implicada en el concepto de paz, la cual separó a Kant de todas aquellas representaciones utópicas de paz, fue la que —insertada en la Ilustración inglesa y en la francesa— se desarrolló poderosamente en el siglo XIX. Finalmente, también fue la que adquirió ante los filósofos alemanes una alta divocidad para aquella equiparación de «science d'économie politique» y «science de paix»,[160] sobre la cual se fundaban las expectativas utópicas de paz del siglo XIX (sean las liberales, sean las socialistas). Ciertamente, vio Kant el espíritu de comercio como una fuerza conducente a la paz eterna, pero temió, de otro lado, que «ein langer Friede den bloßen Handelsgeist, mit ihm aber den niedrigen Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit herrschend zu machen und die Denkungsart des Volkes zu erniedrigen pflegt». Y aunque él comprendió la paz eterna como mandamiento ineludible de la razón, se sintió obligado incluso a considerar «den Krieg,

centuria 3, proverbium 1, *Opera omnia*, t. 2 (ed. Leiden, 1703), 775 [«Se llama guerra justa, cuando los príncipes trabajan juntos para succionar y oprimir la República; se llama paz, cuando conspiran entre ellos en esto mismo»]. La desacreditación de estados y acuerdos de paz concretos como treguas fue luego, ante todo, agrandada en la Ilustración. Los ilustrados prejuzgaban el sistema de Estados europeos del Antiguo Régimen como un «Zustand, in welchem der Friede nur darum geschlossen wird, damit man wiederum Krieg anfangen könne», Fichte, "Handelsstaat", *SW*, t. 3, 482 [como un «estado en el que la paz solo es pactada para que se pueda empezar de nuevo la guerra»]. También existía la siguiente equiparación en el siglo XIX: paz interestatal = tregua aún perviviente (*cfr*. nota 201).

[159] Kant, "Zum ewigen Frieden", *AA,* t. 8, 356 [fuera la que, «desde el trono del poder legislativo más alto moralmente, por todos los medios condena la guerra como procedimiento legal y, en su contra, hace del estado de paz un deber inmediato»].

[160] Véase arriba, 83-85 [«ciencia de economía política» y «ciencia de paz»].

wenn er mit Ordnung und Heiligachtung der bürgerlichen Rechte geführt wird», como «etwas Erhabenes»[161] y conceder que la guerra, «ungeachtet der schrecklichen Drangsale … dennoch eine Triebfeder mehr ist …, alle Talente, die zur Cultur dienen, bis zum höchsten Grade zu entwickeln» (1790).[162] Observaciones de este tipo señalan cuán grande era el abismo entre Kant y su joven contemporáneo Jeremy Bentham, quien llevó a su apogeo la dirección utilitarista del racionalismo europeo y cuyo dicho: «War is mischief upon the largest scale» (1786/89)[163] le dio la divisa a la variedad moderna del pacifismo, para el cual la paz valía cualquier precio. En este concepto de paz como el valor absoluto por excelencia se expresaba el pensamiento que concibe al humano, ante todo, como *homo oeconomicus* y para el cual, por lo tanto, la utilidad (comprendida económicamente) también era objetivo de la conducta moral. Esta coincidencia de utilidad y moralidad es ajena a Kant. De ahí que hoy poco puede tenérsele por pacifista, en el sentido común de esta palabra. Más bien, la minusvaloración de una paz que surge del «bloßen Handelgeist» y que a este beneficia, desprecio que parte de la idea de una moral "sin propósito" (la cual se presenta a sí como "eticidad"), debía revelarse como aquella parte de la concepción de paz de Kant que de ninguna manera logro el menor efecto en el siglo XIX.[164]

[161] Kant, "Kritik der Urteilskraft", § 28, *AA,* t. 5 (1908), 263 [«una larga paz acostumbra a hacer dominante el mero espíritu de comercio, pero con él también el estrecho interés propio, la cobardía y la molicie, y a degradar el modo de pensar del pueblo». [...] «a considerar la guerra, cuando ella es librada con orden y sacra observación de los derechos civiles», «como algo sublime»].

[162] *Ibid.,* § 83. *AA,* t. 5, 433 [y conceder que la guerra, «a pesar de las espantosas angustias … no deja de ser un móvil suplementario … para desarrollar hasta su más alto grado todos los talentos que sirven a la cultura»; trad. R. Rodríguez Aramayo y S. Mas, *Crítica del discernimiento* (Madrid: Alianza Editorial, 2003), 421].

[163] Jeremy Bentham, "Principles of International Law" (1786/89), *Works*, ed. John Bowring, Vol. 2 (Edimburgo: W. Tait, 1843), 544. Sobre Bentham y su importancia como "padre" del pacifismo moderno, *cfr.* Raumer, *Ewiger Friede*, 116 y ss. y Reibstein, *Völkerrecht,* t. 2, 29 (véase la nota 142) [«La guerra es una travesura en la mayor escala»].

[164] Véase abajo, 98 y ss.

9. El desarrollo del concepto de paz en el siglo XIX

En las postrimerías del siglo XVIII, en un examen ponderado y crítico de manera renovadora, Kant había resumido una vez más el ideario moderno subordinado al concepto de paz. En el siglo XIX el ideario se descompuso de nuevo en múltiples y yuxtapuestos hilos de desarrollo: **a)** en un marcado belicismo anti-pacifista; **b)** en una muy fuerte interpretación de la paz que opera con elementos tradicionales de la doctrina social cristiana y que se apoya en el desarrollo de una teoría "orgánica" del Estado; **c)** en el desenvolvimiento del concepto liberal-moderado de paz, armonizado sobre la ecuación: "Derecho es paz"; **d)** en una comprensión utópica de paz social proveniente del optimismo ilustrado y fundada en teorías liberales y socialistas.

a) Kant fue de los «Philosophen» que habían otorgado «dem Krieg an sich selbst eine innere Würde» y «als einer gewissen Veredelung der Menschheit eine Lobrede»;[165] en su tratado de paz se alejó de esto en verdad claramente, pero ya había rendido su copioso tributo —como vimos— a las opiniones de aquellos filósofos. Lo que llegó a hablar solo de modo muy cauto e inapropiado, lo pronunció luego de modo conciso y desinhibido: el desprecio a la paz "perezosa" que —valga anotarlo— ya no tenía nada que ver ni con la "falsa pax" de la teología moral escolástica ni con la «interimistischen schlechten Frieden» del teórico de la guerra Carl von Clausewitz (1816/30),[166] quien en absoluto probó ninguna mala propiedad cualitativa de la paz, quien más bien, en consecuencia, sencillamente la afirmó como mala y peligrosa porque duraba demasiado. La paz perezosa fue, con calificación negativa, la prevista paz eterna que los ilustrados habían comprendido como la

[165] Kant, "Zum ewigen Frieden", *AA,* t. 8, 365 [fue de los «filósofos» que habían otorgado «a la guerra en sí misma una dignidad interior» y, «como un cierto mejoramiento de la humanidad, un elogio»].

[166] Carl v. Clausewitz, *Vom Kriege*, 16.ª ed. por Werner Hahlweg (Bonn: F. Dümmler, 1952), 310 [con la «mala paz interina»].

paz, aquella que solo podía corresponder al verdadero concepto de paz y que al mismo tiempo ellos anunciaban como ideal y realidad futura. «Die ganze Masse würde im ewigen Frieden in stinkender Ruhe entschlafen» (Embser, 1778).[167] «Es ist durch diese zweite Seite der Beziehung [es decir, la negativa] für Gestalt und Individualität der sittlichen Totalität ([o sea, del Estado]) die Notwendigkeit des Kriegs gesetzt; der … ebenso die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen die Bestimmtheiten und gegen das Angewöhnen und Festwerden derselben erhält, als die Bewegung der Winde die Seen vor der Fäulnis bewahrt, in welche sie eine dauernde Stille, wie die Völker ein dauernder, oder gar „ein ewiger Friede" versetzen würde» (Hegel, 1802/3).[168] «Sodann ist hier vorauszunehmen schon der Krieg überhaupt als Völkerkrisis und als notwendiges Moment höherer Entwicklung … Der lange Friede bringt nicht nur Entnervung hervor, sonder er läßt das Entstehen einer Menge jämmerlicher, angstvoller Notexistenzen zu, welche ohne ihn nicht entständen und sich dann noch mit lautem Geschrei um „Recht" irgendwie an das Dasein klammern, den wahren Kräften den Platz vorwegnehmen und die Luft verdicken, im ganzen auch das Geblüt der Nation verunedeln. Der Krieg bringt wieder die wahren Kräfte zu Ehren» (Burckhardt, ca. 1850).[169] «So erwachte jetzt wieder der

[167] Embser, *Ewiger Friede,* 1.ª ed. (1779), 192 (véase nota 145) [«La masa entera fallecería en la paz eterna en una tranquilidad fétida»].

[168] Hegel, "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts", *Sämtliche Werke*, t. 1, ed. H. Glockner (Stuttgart: F. Frommann, 1927), 487, 488 [«La necesidad de la guerra es establecida mediante esta segunda cara de la relación [es decir, la negativa] para la figura y la individualidad de la totalidad moral [o sea, del Estado]; la guerra … preserva la salud ética de los pueblos en su indiferencia frente a la fijación de las determinaciones finitas, tal como el movimiento de los vientos preserva al mar de la pereza en la que lo haría sucumbir una calma duradera, tal como lo hace con los pueblos una paz duradera o, peor, una "paz eterna"; trad. de Jorge Dotti, *Anuario filosófico*, Vol. XL, N.º 1 (2007), 84, nota al pie 17].

[169] Jakob Burckhardt, "Weltgeschichtliche Betrachtungen", *Gesammelte Werke*, t. 4 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962), 117, 119 [«Por tanto, es ya aquí de prever la guerra en general como una crisis de los pueblos y como momento necesario de un desarrollo más elevado …La paz prolongada genera no solo un nerviosismo, sino que permite el surgimiento de una multitud de quejumbrosas y angustiadas existencias miserables, las cuales no surgieron sin ella y luego, con sonoro grito por "derecho", de algún modo se aferran a

unmännliche Traum vom ewigen Frieden, dies sicherste Zeichen politisch ermatteter und gedankenarmer Epochen» (Treitschke, 1879).[170]

Para la comprensión de este alegato por la guerra, sostenido en nombre del fortalecimiento moral y del progreso cultural, y en contra del «jämmerliche Manchestertum» (Hermann Baumgarten, 1870)[171] y su ideología de paz, es esencial considerar que los conceptos de 'Krieg' y 'Friede' son reducidos aquí completamente a las relaciones internacionales. El belicismo del siglo XIX estaba vinculado, por regla general, con el estatismo, cargado de fuertes afectos en contra de la "sociedad burguesa",[172] y presuponía la paz intraestatal de la "tranquilidad y seguridad públicas" como un hecho evidente. Era válido para sus representantes dar por sentado que la guerra debía dejar

---

su presencia, usurpan el lugar de las fuerzas verdaderas y espesan el aire, en suma, también descastando la estirpe de la nación. La guerra honra de vuelta las fuerzas verdaderas»].

170 Heinrich von Treitschke, *Deutsche Geschichte*, 8.ª ed., t. 1 (Leipzig: S. Hirzel, 1909), 601 [«Así que ahora despertaba una vez más el sueño afeminado de la paz eterna, el signo más seguro de las épocas políticamente fatigadas y pobres de pensamiento»]. A propósito, desde esta metafórica vinculada con el concepto de la paz "perezosa" (pereza, pantano, estancamiento, espesamiento o enrarecimiento del aire, depresión, etc.) debe entenderse la infame sentencia de Heinrich Leo de «frischen, fröhlichen Krieg» (1853) [«guerra lozana y alegre»], *Volksblatt für Stadt und Land* (1859), N.º 35, cit. en Büchmann (ed. 1959), 267.

171 Hermann Baumgarten, carta a Heinrich von Treitschke del 2 de agosto de 1870: «Unsere Lehre vom Kriege erfährt die glänzendste Bestätigung. Nichts demoralisiert ein Volk mehr als dieses jämmerliche Manchestertum, das nichts ist als das Hängen der Seele an den vergänglichen Gütern der Welt. Und darin tritt das religiöse Moment alles wirklich Großen und Tüchtigen hervor», cit. en *Deutscher Liberalismus im Zeitalter Bismarcks. Eine politische Briefsammlung,* t. 1 (Leipzig: Schroeder, 1925), 473 [«Nuestra doctrina de la guerra experimenta la más espléndida constatación. Nada desmoraliza más a un pueblo que este manchesterianismo quejumbroso que no es más que el ahorcamiento del espíritu en los bienes materiales del mundo. Y en este punto llega el momento religioso de todo lo verdaderamente grande y valioso»].

172 «Recht und Friede und Ordnung kann der Vielheit sozialer Interessen in ihrem ewigen Kampfe nicht von innen heraus kommen, sonder nur von derjenigen Macht, die über der Gesellschaft steht, ausgerüstet mit einer Gewalt, welche die wilde soziale Leidenschaft zu bändigen vermag», Treitschke, *Politik*, ed. M. Cornicelius, 4.ª ed. (Leipzig: Hirzel, 1918), 56 [«Derecho y paz y orden no pueden surgir de la pluralidad de los intereses sociales en su lucha eterna, sino solo de aquella fuerza que se erige sobre la sociedad, equipada de un poder que permite domesticar las pasiones sociales salvajes».].

intactas «die inneren Institutionen und das friedliche Familien- und Privatleben» (Hegel, 1821).[173]

b) De otro modo se comporta, en este sentido, con los defensores de una doctrina estatal "orgánica". En un retorno (en general falsamente interpretado) a las ideas tradicionales, y en contradicción consciente con la teoría del Estado del racionalismo jurídico de la Ilustración, dicha doctrina enseñaba a comprender el Estado como «Friedenskorporation».[174] Con ellos se trata, pues, de una definición más cercana a la paz estatal interior, la cual se volvió problemática. Esta paz «in der gesicherten Ruhe und gerechten Ordnung unter den eigenen Mitgliedern besteht», según Fr. Schlegel (1820/23) —un representante por cierto no muy significativo, pero típico de esta teoría restaurativa—.[175] Esta definición no era ni nueva ni rica en su contenido, pero tiene su valor en el hecho de que con su ayuda fueron diagnosticadas las condiciones reales. Y es precisamente el carácter polémico que asumieron estos viejos y revividos razonamientos, junto con la agudeza crítica de sus defensores, quienes se acercaron todavía más a los problemas propios del concepto de paz en el siglo XIX; y es precisamente esto, pues, lo que podían hacer aquellos que, pese a la Revolución, no llegaron a considerar cuestionable el concepto moderno de Estado. Para Schlegel estuvo la «Zeitalter» (de la Restauración) caracterizada por medio de la «inneren Unfrieden, der bei Fortdauer eines fest und sicher begründeten äußeren Friedens [como "pax civilis" y "pax inter civitates"] dennoch überall hervorbricht», es decir, por medio de «einen unentschieden schwankenden Zustand zwischeneigentlchem Unfrieden und scheinbaren Frieden».[176] Es significativa, en este contexto, la introduc-

[173] Hegel, *Rechtsphilosphie*, § 338 [«las instituciones internas y la pacífica vida familiar y privada»].

[174] Fr.Schlegel, "Gegenwärtiges Zeitalter" (1820/23), *SW*, parte 1, t. 7, 546 (véase la nota al pie 145) [«corporación de paz»].

[175] Ibid., 548 [Esta paz «consiste en la tranquilidad asegurada y el orden legitimado por los propios miembros»].

[176] *Ibid.,* 483, 487 [estuvo la «época» (de la Restauración) caracterizada por medio del «disturbio interior, el cual sin embargo prorrumpe en todas partes en continuación de una paz exterior fundada firme y seguramente [como "pax

ción del concepto de “disturbio”, hasta entonces preeminentemente exclusivo del ámbito doméstico, para señalar una situación intraestatal en la cual, ciertamente, se puede hablar de «gesicherter Ruhe» —en palabras de Schlegel—, pero de ninguna manera de «gerechter Ordnung», y para la cual el concepto de ‘(Bürger-)Krieg’ [guerra (civil)] era tan poco aplicable como el de ‘Friede’ en sentido profundo.[177] Se trataba del estado característico para la Europa posrevolucionaria del siglo XIX, «auf dessen Gefilden der Friede herrscht, die Prinzipien der Gesellschaft aber ohne Aufhören kämpfen» (1843).[178] El disturbio domina allí donde las fuerzas antagónicas de la sociedad están todavía reprimidas por el Estado, pero ya no captadas e integradas estatalmente: esta era la situación de la revolución latente, la cual determinó el desarrollo europeo del siglo XIX. Schlegel creía que la razón de esta tensión revolucionaria se podía reconocer en la «herrschenden … Idee des strengen und absoluten Rechts, welches auf dem Buchstaben des Gesetz beruht»; y quería saber reemplazar este «strenge und absolute Recht» por medio de una «auf dem System der Billigkeit gegründete zugleich menschlich unvollkommene» y empero «christliche Gerechtigkeit»,[179] pues recelaba que este «von einem absoluten Geiste beseelte [es decir, ideologizado] Staat nur auf Krieg und Zerstörung ausgeht [hacia adentro y hacia afuera] und eigentlich nie von einem wahren Frieden weiß».[180]

c) Este reproche —pese a que corresponde a cada Estado que se ha identificado con una “visión de mundo”— era en

---

civilis” y “pax inter civitates”]», es decir, por medio de un estado indecisamente tambaleante entre el disturbio efectivo y la paz aparente»].

177 [se puede hablar de «tranquilidad asegurada» […], de ninguna manera de «orden legitimado». N.T.].

178 Otto von Platen, *Wehrverfassungen, Kriegeslehren und Friedensideen im Jahrhundert der Industrie* (Berlín: Mittler, 1843), 317 [«en cuyos campos reina la paz, pero luchan sin cesar los principios de la sociedad»].

179 Friedrich Schlegel, “Gegenwärtiges Zeitalter”, *SW*, parte 1, t. 7, 572-573 [se podía reconocer en la «idea dominante … del derecho estrecho y absoluto que descansa en la letra de la ley»; y quería saber reemplazar «este derecho estrecho y absoluto» por medio de una «justicia fundada en el sistema de equidad, al mismo tiempo humanamente defectuosa» y empero «cristiana»].

180 *Ibid.,* 573 [este «Estado animado [es decir, ideologizado] por un espíritu absoluto solo se dirige a la guerra y destrucción [hacia adentro y hacia afuera] y, propiamente, nunca sabe de una verdadera paz»].

principio y sobre todo dirigido en contra de la concepción "liberal" del Estado, construida desde la idea de un derecho racional absoluto, y en contra de su alta estimación del concepto de derecho. Pues de hecho fue el derecho el que tomó la posición dominante en la fórmula de Fichte: "el derecho es la paz" (la cual describe con concisión el contenido del concepto liberal de paz). Así, Carl von Rotteck no quiso reconocer como paz ninguna cuyas condiciones contuvieran algo «dem ewigen Rechte Widerstreitendes (z. B. eine despotische Verfassung)»;[181] incluso, en el mismo tomo del *Staatslexikon* en que Rotteck se pronuncia sobre 'Friede', se lee de la pluma de Wilhelm Schutz la reserva ya expresada por Rousseau en contra de la paz eterna en el sentido del abate de St. Pierre: «man soll nicht einmal hoffen, daß auf der Grundlage der bestehende ([injustas]) politischen Verhältnisse der Frieden dauernd sich befestige».[182] Pues «der Friede», aquí entendido como estado general de tregua, «kann … ein Zustand der Rechtslosigkeit sein» —así lo expresa como premisa Schulz—,[183] y no ninguna paz verdadera, por consiguiente, sino solo paz "aparente", para utilizar la expresión de Schlegel. Al mismo tiempo continuaba esta paz permanente como meta de toda concepción liberal sobre las relaciones internacionales. «Denn die Vernünftigkeit des Friedens und die Schädlichkeit sowohl als die Unzuverlässigkeit des Krieges liegen so sehr vor Augen, daß es eitel Zeitverschwendung wäre, darüber zu reden und erst den Beweis zu führen, daß ewiger Friede das Ideal des Völkerlebens sei. Die Frage kann nur sein, ob und wie dieser Zustand erreicht werden möge» (Robert von Mohl, 1855).[184] Con Kant

[181] Carl v. Rotteck, art. "Friede", en Rotteck y Welcker, *Staatslexikon,* t. 6, 83 [algo «en conflicto con el derecho eterno (p. ej., una Constitución despótica)»].
[182] Wilhelm Schutz, art. "Frieden, Friedensschlüsse", *ibid.,*133 [«no se puede esperar otra vez que, sobre la base de las relaciones políticas existentes [injustas], la paz se asegure a la larga»].
[183] *Ibid.,* 87 [«la paz, aquí entendida como estado general de tregua, «puede ser… un estado carente de derechos»].
[184] Robert v. Mohl, *Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften*, t. 1 (Erlangen: Enke, 1855), 438 [«Pues la racionalidad de la paz y la nocividad de la guerra, así como su poca fiabilidad, se presentan tan evidentemente que sería un vano despilfarro de tiempo hablar sobre ello y empezar por traer la prueba de que la paz eterna es el ideal de vida de los pueblos. La pregunta solo puede

estuvieron de acuerdo los liberales moderados del siglo XIX en que tal estado era de alcanzarse organizativamente tan solo por medio de una confederación, de ninguna manera por medio de un Estado mundial. Ya los ilustrados del siglo XVIII, desde su concepto de libertad individual, habían pronunciado sus reservas frente a un Estado mundial. Estas reflexiones de principios solo fueron fortalecidas en virtud de la experiencia de la era napoleónica, cuya paz se había aprendido a conocer y a odiar como la «verstummendes Elend» (Feuerbach, 1811).[185] Más aún: se multiplicaron en creciente medida las dudas de si, en general, la paz internacional eterna podría ser "organizada" de algún modo. Cuanto más menguaban y desaparecían el ímpetu combativo y la esperanza optimista de futuro, la cual había dado la Ilustración al liberalismo, tanto más se empeñaban en ver el camino a la paz eterna en la «zunehmenden Gesittung … der Völker» (Mohl, 1855)[186] y en alimentarse de la esperanza de que la meta solo sería alcanzable cuando «Vernunft und Humanität durch die Fortschritte der Menschenbildung zu allgemeiner Herrschaft gediehen sein werden» (Rotteck, 1838).[187]

d) En este concepto de paz (perpetua) como uno de los mandamientos de la razón incondicionalmente válidos y como uno de los resultados obligatorios de la racionalidad que se expande de manera creciente, coincidían el mundo de las ideas de los "moderados" y el del liberalismo "utópico". Ambos se alimentaron de las ideas de la Ilustración, sus respectivas imágenes políticas del mundo descansaban en los mismos principios. Sin embargo, ellos se diferenciaban, primeramente, en la intensidad de su creencia en

---

ser: si y cómo esta situación se puede alcanzar»].

185 Paul Johann Anselm Ritter von Feuerbach, *Die Weltherrschaft, das Grab der Menschheit* (Núremberg: Otto, 1814), 11: «Dein Friede war verstummendes Elend» [«Tu paz era una miseria enmudecedora»]. Los argumentos prevalecientes de Kant contra el Estado mundial: "Zum ewigen Frieden", *AA,* t. 8, 367.

186 Mohl, *Staatswissenschaften*, t. 1, 438 [en la «creciente civilidad … de los pueblos»].

187 Rotteck, art. "Friede", en Rotteck y Welcker, t. 6, 87 [«la razón y la humanidad, en virtud del progreso de la formación humana, hubieran florecido en el dominio general»].

el progreso y en el discernimiento del camino que debía conducir al dominio de la razón (y, por consiguiente, de la paz). Si unos creían que el dominio de la razón solo podía alcanzarse por el largo y difícil camino de la "formación humana", los otros estaban seguros, por lo contrario, de que esta meta era de ganarse más rápida e inmediatamente a través de una reorganización de las relaciones políticas y sociales existentes. En esta convicción fundamental se dividían el liberalismo extremo y los proyectos de sistemas socialistas que lo rebasaban.

Para sus partidarios, la paz no solo fue un estado racional, sino al mismo tiempo un estado natural entre los hombres y los pueblos. Ella de ningún modo necesitaba ser "establecida" en contra de la naturaleza (como aceptan Hobbes, Kant y, con ellos, una parte de los liberales); antes bien, ella se adaptaría "por sí misma" solo cuando las malformaciones "innaturales" de la vida social sean reconocidas como tales, descubiertas en sus condiciones y removidas. Si los hombres y los pueblos llegan a comprender alguna vez que están vinculados por una armonía natural de sentimientos e intereses, entonces no se precisaría más, al fin y al cabo, de otras "garantías" para una paz eterna. «Vivez en paix, car vos intérêts sont harmoniques et l'antagonisme apparent qui vous met souvent les armes à la main est une grossière erreur» (1849).[188] 'Harmonie' [armonía]: esta era la gran palabra mágica, asignada al concepto de paz, con la que trabajaban estos proyectos de sistemas utópicos (liberales o socialistas).[189] A sus defensores, la razón

[188] *Congrès de amis de la paix universelle*, 26 (véase nota al pie 133) [«Vivid en paz, porque vuestros intereses son armónicos y el antagonismo aparente que a menudo os alza en armas es un error»].

[189] Sobre el significado del concepto de armonía para la concepción de paz de la Ilustración, *cfr*. Bahner, *Friedengedanken*, 192 (véase nota 142); al respecto, aún una cita de una obra que —sin distinguirse por ningún pensamiento original— podría tenerse como verdadero compendio de una comprensión de paz propia de la Ilustración y de tono religioso: «Das ist also die erste Anforderung der Idee eines gehaltreichen Friedens, wie er sein soll: daß der Krieg, über seine passive Negation hinaus, in die entgegengesetzte positive Aktivität umgekehrt werde und in eine organische Harmonie des äußeren und inneren Völkerlebens aufgehe», Johann Baptist Sartorius, *Organon des vollkommenen Friedens* (Zúrich: Höhr, 1837), 9 [«Esta es, pues, la primera exigencia de la idea de

no solo les decía que la paz debía ser; ella les decía más bien, con todavía mayor determinación, que la paz sería en la medida en que sean suficientemente entendidas las leyes de la vida humana colectiva, o sea entendidas en el sentido de la armonía universal.

«Wenn des Irrtum Tempel fällt,
Dann steigt ew'ger Friede nieder,
Alle Menschen werden Brüder,
Und ein Eden wird die Welt» (1838).[190]

Y estas leyes, hasta entonces escondidas por el «Irrtum Tempel», eran leyes económicas. El imparable "espíritu de la industria y el comercio" reemplazará el "espíritu de la guerra y la opresión" y originará el reino de la paz. «Sitôt que l'industrie agit seule, et partout où elle agit seule, la paix s'établit naturellement dans le relations» (Dunoyer, 1845).[191] Pero de ninguna forma el "espíritu" solo, también los progresos factuales de la industria favorecerían la paz: «Evidemment, c'est en faisant glisser son char sur les rails des grandes lignes cosmopolites, que la civilisation[192] fera

una paz rica en contenidos, como ella debe ser: que la guerra, más allá de su negación pasiva, se invierte en la actividad positiva contraria y se expande en una armonía orgánica de la vida exterior e interior de los pueblos»].

[190] Moritz von Prittwitz, *Andeutungen über die künftigen Fortschritte und Grenzen der Civilisation* (Mannheim: Hoff, 1838), 327, cit. en: Kesting, *Geschichtsphilosophie*, 75 [«Luego de caer el templo del error,/Descenderá la paz eterna,/Todos los hombres serán hermanos,/Y el mundo será un edén»].

[191] Charles Dunoyer, *De la liberté du travail*, t. 1 (París: Guillaumin, 1845), 331 [«Tan pronto como la industria actúe sola, y donde sea que actúe sola, la paz es establecida naturalmente en las relaciones»].

[192] Es de importancia la vinculación aquí expresada de paz y civilización (consecuencia necesaria de la definición de paz como estado medido racionalmente). Ella señala que el concepto de paz mundial y de la humanidad, cual proclamado en los siglos XVIII y XIX, implicaba la condición de que ella solo puede darse en la humanidad civilizada. Los llamados para una expansión de la civilización más allá de Europa en forma de una colonización violenta fueron absolutamente conciliables con una comprensión de la paz como resultado de los progresos civilizatorios (*cfr.*, por ejemplo, Saint-Simon con su tratado citado en la nota al pie 195). Así anhelaba Hefter en 1858 «einen allgemeinen europäischen verbürgten Friedensstand, um forthin den Krieg nur noch außerhalb für einen ewigen Frieden führen zu können», art. "Friede", en: Bluntschli y Brater, t. 3, 771 [«un estado general de paz garantizado por Europa para, en adelante, poder conducir la guerra solo al exterior, en procura de una

le tour du monde, en compagnie de ses deux soeurs: la paix et la liberté» (Pecqueur, 1842).[193] *La paix et la liberté!* El desplazamiento de los conceptos de 'Recht' y 'Gerechtigkeit' desde su vínculo firme y centenario con el concepto de paz es extraordinariamente significativo para una comprensión de 'Friede' que fue decidida completamente a favor de la armonía de intereses (al mismo tiempo una armonía de los sentimientos fraternales) de los seres humanos. Visto desde aquí, solo se requiere la libertad —de comercio, de pensamiento, de decisión política—, la armonía de una paz universal y perpetua se realizaría entonces necesariamente: «la paix résulte de la liberté aussi nécessairement que la guerre de l'oppression» (1866).[194] El progreso de la razón y la libertad producirá la edad de oro de la paz eterna. «L'âge d'or du genre humain n'est point derrière, il est au-devant, il est dans la perfection de l'ordre social» (1814).[195]

---

paz eterna»]. Correspondientemente, en buena conciencia moral se podían declarar las sangrientas guerras coloniales como "acciones pacificadoras", y de hecho sin aquel cinismo que hoy se distinguiría en una designación semejante. No hace falta referencia específica a la similitud de la relación medieval de paz y *christianitas* con esta relación moderna de paz y civilización (*cfr.,* arriba, 56).

[193] Constantin Pecqueur, *De la paix, de son principe et de sa réalisation* (París: Capelle, 1843), 237 [«Evidentemente, por medio del arrastre de su carro sobre los grandes rieles de las líneas cosmopolitas, es como la civilización dará la vuelta al mundo, en compañía de sus dos hermanas: la paz y la libertad»]. Friederich List comparte también, en general, la misma concepción de la fuerza del ferrocarril que une a los pueblos y que, con ello, establece la paz; citado en: Kesting, *Geschichtsphilosophie*, 176 (List habla generalmente de "medios de transporte").

[194] Lemonnier, *La vérité sur le congrès de Genève* (1867), cit. en: Jacob ter Meulen, *Der Gedanke der Internationalen Organisation in seiner Entwicklung*, t. 2/2 (La Haya: Nijhoff, 1940), 33 [«La paz resulta de la libertad tan necesariamente como la guerra de la opresión»]. A estos mismos pensamientos el economista político y liberal Frédéric Bastiat ya había dedicado en 1849 un libro verdaderamente voluminoso: *Paix et liberté* (París: Guillaumin, 1849), cuyos resultados sintetizó así: «Liberté au dedans. Paix au dehors. Voilà tout le programme» (23) [«Libertad en el interior. Paz en el exterior. *Voilà!,* he ahí todo el programa»]. Esto quiere decir: cuando se ha establecido la libertad en el interior, necesariamente resulta la paz en el exterior.

[195] Saint-Simon, *De la réorganisation de la société européenne* (1814), ed. Alfred Pereire (París: Les Presses Françaises, 1925), 27 [«La edad de oro del género humano no está atrás, sino adelante, sino en la perfección del orden social»].

En las famosas palabras de Saint-Simon se descubre el horizonte quiliástico del concepto liberal y socialista de paz. La "tranquilidad y la seguridad públicas" en el Estado habían sido desenmascaradas como auténtico disturbio; la paz interestatal convenida contractualmente, como un mero estado de tregua; ambas desenmascaradas como subrogadas de la paz en la quinta esencia de su sentido conceptual, de aquella verdadera paz que no podía ser otra cosa que la paz eterna de una armonía indestructible y sin estorbos que cobija a todos los hombres y todos los pueblos: signo de la edad de oro o —dicho cristianamente— del paraíso sobre la tierra («Und ein Eden wird die Welt»).[196] Este concepto de paz admite completamente los rasgos de la "pax aeterna" cristiana, pero con la diferencia decisiva de que este estado supratemporal de paz aparecía ya realizable en el tiempo y anunciaba el fin de la "historia". Henry MacNamara, autor de un escrito premiado por la London Peace Society, vio en el futuro «a rainbow across the political horizon, telling man, that the storm of ages had passed away and that peace, happy peace was restored» (1841).[197] La dicción afinada sobre un tono bíblico-religioso es aquí tan poco casual como en los escritos de los primeros socialistas. Pues esto era, precisamente, la inserción del sentido religioso de 'Friede' en el concepto sociopolítico de paz, inserción que caracteriza a todos los proyectos sociales que se alimentaron de las ideas de la Ilustración. Para esta comprensión de 'Friede' fue irrelevante cómo se representara el orden humano colectivo, definitivo y "correcto" (pues sí había diferencias relevantes); irrelevante fue también si se confiaba en que la edad de oro se instalaría a sí misma por caminos evolutivos-naturales, o si se estaba convencido de que se le debía dar una eficaz asistencia de parto en forma de una "última" guerra revolucionaria. Sin embargo, el concepto religioso de paz ya secularizado fue significativo sobre todo

[196] Véase nota al pie 190 [«Y el mundo será un edén»].
[197] Henry Tyrwhitt Jones Macnamara, *Peace, Permanent and Universal* (Londres: Saunders and Otley, 1841), 290 [«un arcoiris que, cruzando el horizonte político, le dice a la humanidad que la tormenta de los siglos ha pasado y que la paz, la dulce paz fue restaurada»].

para la comprensión de la guerra y la enemistad. Desde el horizonte de una ideología política que no solo tenía la certeza de la llegada de un reino de paz intramundana y que no se comprendía solo como profetisa, sino incluso como una representante actual de este reino venidero, todos aquellos que no creyeran en ese reino de paz o que buscaran detener su llegada debían ser tenidos por más que enemigos en el sentido tradicional del término; mejor dicho, todos aquellos que detuvieran o afectaran el orden de paz pretendido se convirtieron en los enemigos por antonomasia de la paz, en los enemigos absolutos (como lo habían sido los herejes medievales) que debían ser eliminados en nombre de la paz futura. El concepto de enemigo absoluto (de «Friedens- und Menschheitsfeides»)[198] —que no le fue extraño ni a Kant[199] ni a la Revolución francesa— celebraría luego sus triunfos, sobre todo en la doctrina marxista.

[198] [«enemigo de la paz y de la humanidad»]. Al respecto, la traducción alemana de *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, la cual fue impresa en París en 1834 y circuló entre el artesanado alemán jornalero unido allí en asociaciones comunistas: art. 51: «Wer sich die Herrschaft anmaßt, ist ein öffentliches Feind; er erklärt der ganzen Gesellschaft den Krieg» [«Quien se arrogue el poder, es un enemigo público; él le declara la guerra a la sociedad entera»]; art. 53: «Wer ein einziges Volk unterdrückt oder zu unterdrücken trachtet, erklärt sich als Feind aller und muß als ein gegen die menschliche Natur [!] empörter Räuber überall verfolgt werden» [«Quien someta a un solo pueblo o trate de someterlo, se declara a sí mismo enemigo de todos y debe ser perseguido por doquier como un ladrón sublevado en contra de la naturaleza humana [!]»]; *Cfr.* Wolfgang Schieder, *Anfänge der deutschen Arbeiterbewegung* (Stuttgart: Klett, 1963), 318. Al concepto de enemigo "absoluto" correspondía también una comprensión respectivamente nueva de la guerra, comprensión que Victor Cousin fijó así en su famosa definición de 1840: «La guerre est un échange sanglant d'idées» [«La guerra es un intercambio sangriento de ideas»], *Introduction à l'histoire de la philosophie* (Bruselas: Hauman, 1840), 71. Es decir, siempre que solo estuvieran en conflicto Estados e intereses estatales, se podía dar como máximo una enemistad relativa, relacionada con cuestiones concretas en disputa. Ante una modificación de los poderes o intereses implicados, se transformaba sin dilación el *inimicus* en *amicus*. Pero desde que un "espíritu absoluto" (Schlegel) se apoderara de los Estados, las guerras tenían que convertirse realmente en "guerras de ideas", o sea aceptar aquel carácter incondicional y tendiente a la exterminación que las guerras europeas habían dejado de lado desde el fin de las guerras religiosas.

[199] Kant, "Rechtslehre" (1797), § 60, *AA,* t. 6, 349. *Cfr*. Schmitt, *Nomos der Erde*, 140 y ss. (véase la nota al pie 143).

10. Vistazo sintético a los significados de ‘Friede’ a mediados del siglo XIX

Echemos un vistazo, de manera conclusiva, a las diversas conformaciones del concepto de paz como ellas se presentaron a mediados del siglo XIX.

Mientras el concepto de la “pax civilis” correspondiente al advenimiento del Estado moderno era agotado casi por completo en la fórmula de “tranquilidad y seguridad públicas”,[200] lo cual constituyó el concepto propiamente político de paz a inicios de la modernidad, ‘Friede’ señalaba ahora generalmente una condición interestatal, una «zwar in Beziehung auf die Wirklichkeit den Zustand der aufgehobenen oder ruhenden Gewalttätigkeit … unter Staaten» (1819).[201] Este estado de paz se fundaba en general en un “pactum pacis” que creaba una relación jurídica entre Estados. No cabe duda de que, por regla general, al uso irreflexivo y “normal” del concepto de ‘Friede’ en el siglo XIX le subyace este significado de “tregua interestatal”.[202] Puesto que la relación jurídica interestatal fundada contractualmente descansa solo en la voluntad del firmante soberano, solo podía tratarse, por lo general, de una paz precaria, de vida relativamente corta y sin asegurar. Y a este tipo de paz lo escandalizó el pensamiento de la Ilustración y del liberalismo, orientado hacia el derecho racional eterno. A saber, si la paz era una exigencia de la

[200] Véase arriba, 67.

[201] Brockhaus, 5.ª ed., t. 3 (1819), 940 [‘Friede’ señalaba ahora generalmente una condición interestatal, una «en verdad de acuerdo con la realidad: el estado de la violencia anulada o latente … entre Estados»].

[202] Véase, por ejemplo, la descripción —desde luego teñida de crítica, pero exacta factualmente— del concepto tácito, irreflexivo, de paz en el siglo XIX por la pluma de Proudhon: «Qu’est-ce donc que la paix? Une suspension d’armes, causée, soit par la lassitude des puissances, soit par l’égalité de leurs forces, et réglée par un traité. Voilà tout: il n’y a pas autre chose dans ce mot de paix»; Pierre Josef Proudhon, *La guerre et la paix*: *recherches sur le principe et la constitution du droit des gens*, t. 2 (París: Dentu, 1861), 101 [«¿Qué es pues la paz? Una suspensión de las armas causada, bien por la lasitud de los poderes, bien por la igualdad de las fuerzas, y reglamentada por un tratado. Esto es todo: no hay otra cosa en esta palabra de paz»].

razón, entonces a esta exigencia solo podía corresponder una paz eterna, pues «Krieg ist eine faktische Auflehnung gegen die Herrschaft der Vernunft oder eine zeitliche Unterbrechung derselben» (1838).[203] Por consiguiente, si la razón no quiere abolir ella misma sus pretensiones de dominio absoluto, solo podría reconocer un concepto de paz, el cual implica el momento de duración ilimitada, de la eternidad en sí: el de la paz eterna. Ante el tribunal de la razón, por lo tanto, la paz interestatal, temporal y empíricamente conocida, recibía a lo sumo un valor provisional que, además, era desacreditado mediante la crítica moral como mera tregua, como respiro para una nueva guerra y, con ello, como valor degradante. Pero la razón no imponía solo exigencias; más bien, ella también indicaba el camino hacia la paz eterna y garantizaba al mismo tiempo la obtención de esta meta. Como profetisa de la llegada inaplazable de su propio dominio en un reino de paz eterna, ella reforzaba el optimismo en el progreso de la época. Ella enseñaba a comprender el desarrollo de la humanidad como un progreso de la barbarie a la civilización, del antagonismo a la armonía, «durch die Drangsale ihrer unaufhörlichen Kriege zum endlichen ewigen Frieden» (Fichte, 1800).[204] «Denn der Krieg und der Friede sind die bezeichnenden Merkmale der Vergangenheit und der Zukunft» (1828/29).[205] «La paix … est à la guerre ce que la philosophie est au mythe» (Proudhon, 1861).[206] El "espíritu de la conquista", al cual estaba subordinada la guerra (y el hijo de la guerra: ¡el Estado!) —así lo creían reconocer los partidarios del pensamiento progresista—

[203] Rotteck, art. "Friede", en Rotteck y Welcker, t. 6, 80 [pues «la guerra es una rebelión en contra del dominio de la razón o una interrupción temporal del mismo»].

[204] Fichte, "Die Bestimmung des Menschen" (1800), *SW,* t. 2 (1845), 307 [«mediante las tribulaciones de sus continuas guerras, a una paz perpetua final»; trad. JRGR, 191].

[205] Saint-Simon, *La doctrine de Saint-Simon (Exposition le année),* ed. C. Bouglé y E. Halévy (París: Rivière, 1924); trad. alemana: *Die Lehre Saint-Simon*s, ed. Gottfried Salomon-Delatour (Neuwied: Luchterhand, 1962), 96 [«Pues la guerra y la paz son las señales características del pasado y del futuro»].

[206] Proudhon, *La guerre et la paix*, t. 2, 380 [«La paz es a la guerra lo que la filosofía al mito»].

había jugado su papel histórico,[207] y lo reemplazaría el espíritu de la "industria", el cual trae consigo nuevas formas de organización societal (asociaciones) y paz perpetua. La aplicación de las categorías de desarrollo y progreso a los conceptos de 'Krieg' y 'Friede' también proporcionó, finalmente, la posibilidad de confrontar aquellos teoremas que no querían menospreciar la guerra como motor del progreso cultural.[208] A ellos se les daba razón en lo que concernía al pasado; por lo contrario, empero, se reclamaba el presente y el futuro (¡y ante todo este!) como una época de paz. Como fenómeno histórico, la guerra podía justificarse sin abandonar las categorías morales de valoración. «Nicht gegen den Krieg als historische Erscheinung, nur gegen den Krieg als ewige Erscheinung erhebt sich die Vernunft … Dieser Rechtszustand [= estado de paz], nicht der Kriegszustand ist die Bestimmung, die höhere Epoche der Menschheit; der Krieg also nur eine bloße Periode ihres Lebens» (Alexander Lips, 1814).[209] Desde luego, no fue posible relativizar históricamente la «innere Würde des Krieges» —como la había formulado Kant—;[210] por lo contrario: los defensores de aquella doctrina que temía "pereza" y "embotamiento" por la paz perpetua, pero que de la guerra esperaba "elevación moral", se encontraron a mediados del siglo XIX solo al comienzo de un efecto más amplio.

En efecto, estas opiniones emergieron por completo, súbita y abruptamente, de las teorías sociales en triunfante expansión, las cuales perseguían el establecimiento de un

[207] Este pensamiento fue tratado con especial énfasis por Benjamin Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation* (París: Le Normant & Nicolle, 1814) y por Proudhon, *La guerre et la paix.* Por cierto, este pensamiento ya se encuentra en Montesquieu, *Esprit des lois*, § 20, 2.

[208] *Cfr.*, especialmente, Proudhon, *La guerre et la paix*.

[209] Alexander Lips, *Der allgemeine Friede, oder wie heißt die Basis, über welcher allein ein dauernder Weltfriede gegründet werden kann?* (Erlangen: Hender, 1814), 8-9 [«No en contra de la guerra como aparición histórica, solo en contra de la guerra como aparición eterna se alza la razón … Este estado de derecho [= estado de paz], no el estado de guerra, es el destino, la época más elevada de la humanidad; la guerra es, pues, solo un periodo de su vida»].

[210] Kant, "Zum ewigen Frieden", *AA,* t. 8, 365 [la «dignidad interior de la guerra» | Véase arriba la nota al pie 165. N.T.].

orden social perfecto y esperaban el consiguiente advenimiento de un reino, con rasgos pseudorreligiosos, de paz genuina y verdadera. Decisivo para el posterior desarrollo conceptual de 'Friede' fue, en todo caso, la progresiva minusvaloración del concepto de paz jurídica ("pax civilis", o bien "pactum pacis") a favor de una comprensión de 'Friede' que estaba anudada con representaciones de órdenes sociales más o menos utópicos y, por lo tanto, cargada en extrema medida con valores sentimentales —negativos y positivos—. Desde luego —queda por enfatizar—, este concepto de paz pudo ganar solo validez teórica (aunque en medida creciente) porque, *in praxi,* el "Estado" posrevolucionario del siglo XIX estuvo en verdad expuesto al peligro permanente mediante las "fuerzas sociales", pero para afirmarse frente a ellas como Estado en el sentido clásico, es decir, para poder mantenerse independiente de la idea de la «perfection de l'ordre social».[211] Por lo tanto, en lo superficial, es decir, en la conciencia general e irreflexiva, el Estado también logró mantener vivas las claras distinciones de guerra y paz,[212] establecidas consigo mismo, mientras,

[211] *Cfr.*, arriba, 106 [«perfeción del orden social»].

[212] Es decir, la validez incondicional de la paz intraestatal ("pax civilis"), parafraseable como tranquilidad y seguridad públicas, y la comprensión de la guerra como una relación de Estado a Estado, la cual excluía una "enemistad" de los respectivos ciudadanos y era de librarse «mit Ordnung und Heiligachtung der bürgerlichen Rechte» [«con orden y sacra observación de los derechos civiles»] —según Kant, "Kritik der Urteilskraft", *AA,* t. 5, 263 [véase arriba la nota al pie 161. N.T.]—.

En comparación, sin embargo, no era un misterio para observadores imparciales e incisivos que, en último término, ya no era el Estado quien trazaba los límites entre paz y guerra, sino las fuerzas sociales —por lo general vinculadas ideológicamente— las que se habían hecho cargo de las verdaderas funciones decisorias: «Erst dann, wenn wirklich neben der Anerkennung seiner selbst [esto es, del Estado revolucionario francés] als einer selbständigen Macht die Anerkennung und Gültigkeit seiner eigenen Lebensgesetze auch innerhalb der anderen Teile des Staatensystems erfolgt ist, kann ein wahrer Friede eintreten. Denn erst alsdann ist die Bedingung des allgemeinen Friedens, die Gleichartigkeit der allgemeinen sozialen und politischen Zustände, wirklich vorhanden. Eben darum ist alle Lehre vom ewigen Frieden, insofern sich derselbe durch gewisse einzelne organische [= organizados] und gemeinsame Institute herausbilden soll, eine leere Utopie»; Lorenz von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage,* reimp. de la 3.ª ed. (1850), ed. Gottfried Salomon, t. 1 (Múnich: Drei-Masken-Verlag, 1921), 428 [«Solo puede ocurrir una verdadera paz cuando realmente esté logrado el reconocimiento de sí mismo [esto es, del Estado revolucionario francés]

en el fondo, fue cuestionado cada vez más el valor del orden que le era útil al Estado, que establecía la paz y abrigaba la guerra. Se vuelve particularmente claro en el desarrollo del concepto de paz el carácter ambivalente del siglo XIX: en parte restaurativo-retardatario, en parte radicalmente propulsivo de las tendencias "revolucionarias" edificadas en el siglo XVIII.

IV. Panorama actual

Aquellas convicciones que admitían la guerra no solo como medio necesario y permitido del reforzamiento del poder estatal[213] o de la autoexplotación y autoafirmación nacionales,[214]

---

como un poder independiente, junto con el reconocimiento y la validez de sus propias leyes de vida también al interior de las otras partes del sistema estatal. Porque solo entonces se cumple realmente el requisito de la paz general, la homogeneidad de las condiciones sociales y políticas generales. Precisamente por esto, en la medida en que toda doctrina de paz eterna debe construirse por medio de ciertos institutos individuales, orgánicos [= organizados] y comunes, ella es una utopía vacía»].

Y en 1847 escribía el liberal Wilhelm Schulz, de manera alguna "sine ira et studio", pero sí con olfato seguro para la situación: «Der Friede, ist also auch jetzt nicht unterbrochen … Was ist es aber, was … das Schwert in der Scheide zurückgehalten hat? Es ist … die Furcht vor dem eigenen Volke, zumal vor der proletarischen Masse. Aber dieselbe Furcht, die jetzt noch den Frieden erhält, kann den Krieg unvermeidlich machen … Noch ist überall der bewaffnete Friede … nicht die Revolution ist noch für Europa zu fürchten, die sich in geschlossenen Reihen auf das Schlachtfeld drängt; wohl aber jener kleine Guerillaskrieg, der in stets wiederholten Angriffen die Grundlagen der Gesellschaft allmählich untergräbt»; art. "Friedensschlüsse", Rotteck y Welcker, *Staatslexikon,* 2.ª ed., t. 5 (Altona: Hammerich, 1847), 231-232 [«La paz sigue todavía ahora sin quebrantarse … ¿Pero qué es eso que … ha retenido la espada en la vaina? Es … el temor ante el propio pueblo, sobre todo ante la masa proletaria. Pero el mismo temor que todavía ahora preserva la paz puede hacer inevitable la guerra … Todavía está por doquier la paz armada … Para Europa no es aún de temerse la revolución, que en filas cerradas insiste en el campo de batalla, sino empero aquella pequeña guerra de guerrillas que, siempre con ataques repetidos, socava gradualmente los cimientos de la sociedad»].

[213] *Cfr.* Adolf Lasson, *Das Culturideal und der Krieg* (Berlín: Moeser, 1868).

[214] Al respecto, el verso de Emanuel Geibels:

> «Krieg! Krieg! Gebt einen Krieg uns für den Hader
> Der uns das Mark versenget im Gebein —
> Deutschland ist todkrank, schlagt ihm eine Ader!»
> [«¡Guerra! ¡Guerra! Dadnos una guerra para la discordia
> que nos marca a fuego en el hueso —

sino que la elogiaban como un "baño de acero"[215] indispensable para la regeneración de las fuerzas morales de un pueblo,[216] en la segunda mitad del siglo XIX pudieron ganar una influencia como nunca antes.[217] Ellas actuaron también en el siglo XX como componentes de las ideas fascistas; no sobrevivieron, empero, al colapso del fascismo. Sin lugar a dudas, las nuevas formas de técnicas bélicas y armamentísticas han jugado un rol decisivo en la transformación del belicismo ("militarismo de convicción"), pues le han quitado todo piso real a la oposición de "paz perezosa" y "guerra lozana y alegre" (sobre la cual se basaba, en último término, todo pensamiento de este tipo).

De todos modos, en su exaltación de la guerra, los "belicistas" —ya se indicó— pensaron exclusivamente en la guerra interestatal. Ninguno de ellos llegó al punto de cuestionar el valor de la paz intraestatal de la tranquilidad y seguridad públicas.[218] Esto solo lo hizo a comienzos del siglo XX Georges Sorel en sus *Réflexions sur la violence* (París, 1908). Al querer reconocer la "violence" también como una forma necesaria de la disputa intraestatal, anuló el sentido del Estado moderno como una unión incondicional de paz. Por tanto, sus *Réflexions* marcan un punto de inflexión en la historia política de las ideas, no tanto en la medida en que el Estado es condenado como un medio ineficiente para el logro de su objetivo inherente, o sea de la paz (esto ya lo habían hecho todos aquellos que, de la "perfection de l'ordre social", esperaban la paz verdadera), cuanto que ya este mismo objetivo, la salvaguarda incondicional de la paz, fue puesto en duda como valor. Es comprensible que tales ideas difícilmente se

---

[Alemania yace moribunda, ¡pulsadle una vena!»].
Citado por Wilhelm Bauer, "Der Krieg in der deutschen Geschichtsschreibung von Leopold v. Ranke bis Karl Lamprecht", en: August Faust (ed.), *Das Bild des Krieges im deutschen Denken,* t. 1 (Berlín: Kohlhammer, 1941), 171.

[215] [Juego lingüístico con "Stahlbad", balnearios de aguas ferruginosas. N.T.]

[216] Ambos puntos de vista fueron diferenciados por Max Scheler como "militarismo instrumental" y "militarismo de convicción" en: *Die Idee des Friedens und der Pazifismus* (Berlín: Der Neue Geist Verlag, 1931), 11-12.

[217] *Cfr*., ante todo, el ensayo de Heinrich von Treitschke, "Das constitutionelle Königthum in Deutschland" (1869/71), *Historische und politische Aufsätze*, 7.ª ed., t. 3 (Leipzig: Hirzel, 1915), especialmente 467 y ss.

[218] *Cfr*., arriba, 98

volvieran populares. Pero —abstraídas todas las discusiones teóricas— puede quedar planteada la pregunta de hasta qué punto el Estado mismo, mediante la aceptación de "luchas laborales" y el reconocimiento de una "paz laboral" propia (¡paz especial!) junto a la paz estatal general, ya había renunciado efectivamente como "Estado" en el sentido clásico.[219]

Desde luego, no fueron aquellos que asociaron 'Frieden' con "pereza y atonía" y que creyeron en la guerra y la violencia los que representaron el concepto dominante de paz. Las postrimerías del siglo XIX y más aún el siglo XX han estado más bien bajo la impresión de aquel sentido pseudorreligioso de 'Friede' que habían agrandado los proyectos de sistemas socio-utópicos del siglo XVIII y principios del XIX.

«Bis ihr an das Ziel gedrungen
Wo der Preis des Kampfes winkt
Bis der große Sieg errungen
Der den ew'gen Frieden bringt».

Así decía la muy ilustrativa estrofa final de un poema con que el sindicato de obreros metalúrgicos daba la bienvenida a sus quinientos mil miembros.[220]

La fijación del concepto de paz sobre representaciones sociales de orden más o menos definidas operó tan sugestivamente que cada orden político establecido se esforzaba por engalanarse con el atributo de orden de paz. «L'empire c'est la paix», decía Napoleón III.[221] «Das deutsche Kaiserreich ist wahrhaft der Friede», respondió el eco desde Berlín en 1871,[222] con lo cual, precisamente en la blasfemia oculta —inconsciente e indeseada—,[223] se revela la auténti-

219 Al respecto, Herbert Krüger, *Allgemeine Staatslehre* (Stuttgart: Kohlhammer, 1964), 204.
220 *Metallarbeiterzeitung*, Vol. 29, N.º 22 (1911)
[«Hasta que al objetivo arribéis,
Donde el premio de la lucha llama,
Hasta que la gran victoria logréis,
La que la paz eterna depara»].
221 Cit. en Jacob ter Meulen, *Der Gedanke der internationale Organisation*, t. 2/1 (La Haya: Nijhoff, 1929), 326 [«El imperio es la paz»].
222 Emil du Bois-Reymond, *Das Kaiserreich und der Friede* (Berlín: Dümmler, 1871), 6 [«El imperio alemán es en verdad la paz»].
223 Que alguien o algo "sea" la paz (no solo la prepare, la haga posible, etc.),

ca dimensión religiosa del concepto de paz aquí implicado. Este fenómeno se hace comprensible si se considera que los Estados empezaron en creciente medida a entenderse a sí mismos no más como órdenes neutrales de paz, sino como encarnaciones y realizaciones (en parte provisorias) de sistemas sociales definidos,[224] los cuales entre todos los contrastes tenían algo en común: que prometían la paz verdadera y eterna sobre la tierra. Por consiguiente, la guerra entre Estados se convierte así, inevitablemente, en guerra de ideas (Victor Cousin),[225] en cruzada para el futuro reino de paz. Este establecimiento de objetivos, inherente a la guerra moderna, no permite más ningún acuerdo de paz en el sentido tradicional. Es decir, en nuestros días ya no se trata más de la paz interestatal como se la había conocido hasta entonces, puesto que para este tipo de paz de las «aufgehobenen Gewalttätigkeit … unter Staaten» (1819),[226] entretanto, se inventó el concepto de "guerra fría". Por lo tanto, el concepto de paz se ha vaciado en gran parte de un contenido concreto, reconocido y general, y se ha convertido en una especie de palabra mágica con la que se espera evocar el mundo de la armonía, de la libertad, de la justicia y de la felicidad general. Se ha convertido en una palabra que puede asociarse con representaciones arbitrarias. 'Friede' se convirtió en la abreviación común de una expectativa de salvación intramundana. Desde luego, al respecto debe tenerse en cuenta que, ante la técnica armamentística nuclear, esta "salvación" también ha recibido un sentido justamente sobrio, en la medida en la que la paz ya no se refiere solo al estado ideal de vida humana colectiva, sino que, como paz mundial ("pax universalis"), se ha convertido en el requisito para la existencia por excelencia de la humanidad.

---

hasta entonces solo había sido dicho por Cristo; *Cfr*. Efesios, 2: 14.

[224] Es incluso indiferente si el Estado de tiempos recientes está de hecho sujeto a un malentendido de sí mismo, en la medida en que él en realidad no representa ninguna "idea", sino que es un "aparato técnico" inmune a las "ideas"; *Cfr.* Helmut Schelsky, *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation* (Colonia: Westdeutschen Verlag, 1961), 20 y ss.

[225] Véase arriba la nota al pie 198.

[226] Véase arriba, § III.2 y nota al pie 85 [«hostilidades superadas … entre Estados»]

La observación de Holbach: «La guerre …, les conquêtes sont des choses contraires à l'humanité»,[227] se aplica hoy de manera acentuada en la consideración de que la guerra en forma extrema (guerra mundial) no solo está dirigida en contra de la *humanitas,* sino igualmente en contra del "humanum genus" en su conjunto. En vista de esta situación que sobrepasa toda experiencia histórica, se ha despertado un creciente interés científico por la paz. No obstante, que los resultados de esta "investigación de la paz" sean tan poco convincentes, a pesar de toda la divulgación institucional y fecundidad publicística,[228] se debe y no en último término a que las opiniones sobre cómo conceptualizar y comprender el objeto de la nueva ciencia —justamente, la paz— son tan divergentes como difícilmente lo habrán sido antes.

[227] Barón Paul Henri Thiry D'Holbach, *Système social*, t. 1 (Londres: [s. n.], 1773), 110 [«La guerra …, las conquistas son dos cosas contrarias a la humanidad»].
[228] *Cfr*. Gerda Scharffenorth y Wolfgang Huber, *Bibliographie zur Friedensforschung* (Stuttgart: Klett, 1970).

¿EN DOSCIENTOS AÑOS LOS COLOMBIANOS SOLO HEMOS ARADO EN EL MAR?

PAZ Y ESPERANZA PARA UNA NUEVA COLOMBIA

Juan Guillermo Gómez García



¿Por qué volver a Simón Bolívar?

La “Carta de Jamaica” y el “Discurso de Angostura”

Hemos oído, casi hasta la saciedad, que la historia de Colombia desde su Independencia hasta hoy es una historia de violencia política y de pugnas partidistas sin cuartel. El inventario de guerras civiles, odios políticos y conflictos sociales estremecedores invade las conversaciones a diario, de modo que llegamos a un dilema: o hacer algo inmediato ante esa desesperada tragedia colectiva o cruzarse de brazos con un fatalismo que roza con la indiferencia ciudadana. ¿Qué hacer?, o mejor: ¿qué no hacer?; estos son los polos morales que confrontan al ciudadano colombiano, a los hombres y las mujeres que en la ciudad y en el campo, y en cada rincón de nuestra geografía, claman por una solución esperanzadora o un punto de partida, por largo y tortuoso que sea el camino.

Gabriel García Márquez tituló la novela sobre el Libertador *El general en su laberinto* (1989). El título de la novela y el relato de los últimos días de Simón Bolívar, desde que sale de Bogotá despreciado por sus enemigos santanderistas hasta su último suspiro en la casona de San Pedro Alejandrino, propiedad de un piadoso español, marcan una trayectoria que se resume en la famosa frase del mismo Padre de la Patria: “He arado en el mar”. Esta frase sintetiza, o parece sintetizar, el destino del continente latinoamericano; sin embargo, se trata de un destino que el mismo Bolívar había soñado como un utopista en la “Carta de Jamaica” (1815): un espacio de felicidad y refugio para los millones de habitantes nativos y extranjeros que desearan buscar esa nueva buena vida que prometían la libertad, las leyes y los gobiernos justos y sabios que nos irían a caracterizar.

La "Carta de Jamaica" era una joya de la esperanza política, un reclamo a todo un continente para que creyera en su destino manifiesto, justo en el momento en que Europa volvía a sus andanzas imperialistas. Bolívar pensaba entonces en un pacto confederativo de Estados libres hispanoamericanos, de México al Río de la Plata. A diferencia de la monarquía bicontinental entre la Península y sus excolonias, a la que aspiraban los conservadores, dicho pacto intracontinental podría encumbrar la América nuestra frente a la prepotencia europea. Aunque Bolívar consideraba que "religión, leyes, costumbres, vestidos" nos venían del Viejo mundo, advertía que esa extranjerización era nuestro más íntimo enemigo. Superar nuestras discordias era el primer paso a la libertad pública: "Si desastres horrorosos han afligido las más bellas provincias y aun repúblicas enteras", afirmaba enfático en Bogotá en un discurso también de 1815, "ha sido por culpa nuestra y no por el poder de nuestros enemigos".

Pronunciado hace doscientos años, el 15 de febrero de 1819, el llamado "Discurso de Angostura" fue luego el hito fundacional de nuestras repúblicas hermanas, las actuales Venezuela y Colombia. El discurso también anticipaba la Batalla de Boyacá, del 7 de agosto del mismo 1819, la cual libertó al fin a la Nueva Granada del dominio peninsular. En ese discurso Bolívar retomaba el hilo de la experiencia republicana, extraviado por la invasión restaurativa de Pablo Morillo (1815), y echaba las bases de una nueva Constitución, la cual se vino a sancionar definitivamente el 30 de agosto de 1821 por el Congreso General en la Villa del Rosario de Cúcuta. Todo en ese momento parecía, en la letra del general, un camino despejado, impregnado de inmensas esperanzas de libertad y confianza.

Tenía el pueblo rivereño de Angostura, hoy llamado Ciudad Bolívar, unos seis mil habitantes. Era uno típicamente hispanoamericano, con casas de un solo piso y catedral, edificios de gobierno y cuartel que conformaban una plaza en cuadrilátero. Tendido en su hamaca bajo el calor bochornoso de una embarcación en el río Orinoco, uno de los más importantes de Suramérica, durante dos semanas

Bolívar había dictado a su secretario el discurso que resumía su pensamiento político para esa hora crucial de la historia americana. Cuando los representantes de la nación llegaron al remoto pueblo, las calles ya estaban adornadas para recibirlos. Allí, en la plaza, quedaba una casa donde se realizó el Congreso; sonaron tres cañones para recibir al Libertador.

El "Discurso de Angostura" resumía los ideales que le obsesionaban desde mucho antes. América no era dueña de sí misma; por hábitos, costumbres y heterogeneidad étnica, su población era disímil e ingobernable; el sistema federal, antes aceptado, había echado a pique la República y era responsable de la pugna entre provincias, ciudades y pueblos que deseaban gobernarse solos; el centralismo podría morigerar la desconfianza, la crueldad y la tirria que alentaban el exterminio de unos por los otros como el pan amargo de cada día; la independencia definitiva de la España despótica de Fernando VII, incluso del sistema imperial europeo, sería la garantía de nuestra soberanía nacional; las libertades públicas, de origen ilustrado y hoy llamadas derechos humanos o fundamentales, eran el marco constitucional imprescindible para nuestra organización republicana; el presidente fuerte, electo y quizá vitalicio, el Senado vitalicio de origen selecto y la Cámara baja de origen popular estaban entre sus apuestas constitucionales más audaces; la independencia de la justicia y los códigos que la apuntalarían soportaban el triángulo de la división y el equilibrio de poderes; la abolición de la esclavitud, de todo los privilegios y fueros, era la consecuencia de este entramado constitucional liberal.

El "Discurso de Angostura" termina exhortando a la unidad política entre los americanos: "Unidad, unidad, unidad, debe ser nuestra divisa". A Venezuela y Colombia, entonces Cundinamarca, las llama a ser una; a ellas las unen los intereses mutuos, la defensa de sus territorios y el destino de la lucha anti-imperial: "La suerte de la guerra ha verificado este enlace tan anhelado por todos los colombianos; de hecho estamos incorporados. Estos pueblos hermanos ya os han confiado sus intereses, sus derechos, sus

destinos", advertía a los diputados. El dolor de tres siglos de dominación peninsular y los años de guerras de liberación autorizaban esa unión a favor de un futuro comprometido en la paz pública y la felicidad social mancomunada.

Como novedad ideó Bolívar, en este fundacional "Discurso de Angostura", un "poder moral" y educativo garante de la vida republicana. ¿Qué de raro tenía esto? La idea era, sin duda, revolucionaria y protosociológica: se trataba, antes de Saint-Simon y Comte, de dar a la nación emancipada un nuevo soporte cultural, una moralidad fundada en la racionalidad ilustrada y la experiencia histórica, no en la religión católica peninsular. A juzgar por sus libros, Bolívar podría haber tomado las bases para esto en el "Poema de la Ley Natural" de Voltaire, la *Autobiografía* (1791) de Benjamin Franklin o *La teoría de los sentimientos morales* (1759) del padre de la economía política, Adam Smith, para el cual tales sentimientos eran primarios y se basaban en el autocuidado: si el hombre era el mejor juez de sus propias acciones, las normas positivas eran superfluas; el gobierno se limitaría a garantizar la seguridad de los ciudadanos.[1] Creemos que a esto apuntaba el poder moral en el ilustrado Bolívar, ajeno a la tradicional moral contrarreformista.

Aunque se precavía de contrariar abiertamente los prejuicios dogmáticos, Bolívar veía la religión católica como aliada al despotismo monárquico hispánico y al clero como un árbitro poderosísimo frente al pueblo oprimido. El abuso de la Iglesia había pervertido las fuentes de la vida social y cultural. Era preciso remoralizar la nación, si se nos permite la expresión. La lucidez ejemplar del ensayista José María Blanco White, un contemporáneo de Bolívar refugiado en Inglaterra, coincidía con esta demanda de separar al pueblo de los curas fanáticos y sus humillantes prejuicios, soportados en la Inquisición y la teología escolástica, en una imagen premoderna del mundo, la naturaleza, la sociedad, el hombre y la mujer, lo cual fundaba y legitimaba las diferencias raciales, los prejuicios de clase y las abismales desigualdades materiales. Por el contrario, Bolívar

[1] Véase el listado de libros de Bolívar en: Manuel Pérez Villa, *La formación intelectual del Libertador* (Caracas: Ministerio de Educación, 1971).

concebía el Estado de derecho como la única forma adecuada para la nación republicana independiente, como un universo moral libre, modelador de la cultura, la filosofía política y la religión. La emancipación moral y cultural se ligaba de esta manera a las libertades públicas.[2]

Bolívar pudo prever que hábitos, creencias y costumbres, símbolos y ritos de cohesión comunitaria, no se cambian de la noche a la mañana. Menos por parte de grupos e instituciones que podían verse afectados en lo más íntimo por cambios novedosos, bruscos, devastadores. Iglesia, partidos conservadores, campesinos aferrados a su fe de carbonero y, en fin, los más rancios tradicionalistas también habían aprendido a sofisticar sus argumentos, a hacer su ilustración historicista anti-ilustrada, a la manera del inglés Edmund Burke o del francés Louis de Bonald. Por ejemplo, pese a la presión de los británicos que habían contribuido a la Independencia, aquellos rechazaron la libertad de cultos bajo el argumento de que la religión católica era la "única y exclusiva que hemos recibido de nuestros mayores y la misma que siempre sostendrá el Gobierno". Así que el problema clave que se le presentaba a Bolívar era asentar las bases constitucionales entre la homogeneidad heredada del régimen colonial y la heterogeneidad de la nación que tenía ante sí. Por la respuesta que ofrece en el "Discurso de Angostura", Bolívar se podría ubicar como aquellos ilustrados moderados que estimaban que "el dominio de la razón podía alcanzarse solo por el largo y difícil camino de la «formación humana»".[3]

[2] De hecho, aunque la *Filosofía del Derecho* de Hegel se publicó más tarde, este y Bolívar habrían convenido en la función deplorable de la religión en época de agitaciones sociales; escribió Hegel: "Así como sería considerado un escarnio eliminar todo sentimiento contra la tiranía por el hecho de que el oprimido encuentra un consuelo en la religión, tampoco hay que olvidar que ésta puede adoptar adoptar una forma que tiene como consecuencia la más dura servidumbre entre las cadenas de la superstición y la degradación del hombre a un nivel inferior al del animal", § 270, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, trad. Juan Luis Vermal (Barcelona: Edhasa, 1999). Acerca de Blanco White, anotemos que su *Autobiografía* fue publicada en Londres en 1845, pero solo traducida y publicada en español en 1975; ella contiene los más agudos y lapidarios motivos críticos contra la incidencia ubicua de la Iglesia en las degradadas costumbres sociales peninsulares.

[3] Wilhelm Janssen, *"Friede"*, página 37 de esta edición.

Hoy sabemos de sobra que la misma trasformación de los valores tradicionales va mucho más lenta, que incluso se muestra impermeable al cambio en el orden económico, científico y tecnológico: no pocas veces lo rehúye y, paradójicamente, se fortalece con el ataque positivista. Por esto debe reconsiderarse la exigencia de que Bolívar hubiera resuelto las tensiones entre la teoría constitucional y los debates sobre la multiculturalidad, sobre las inmensas minorías multiétnicas marginadas, a las cuales, en verdad, solo pudieron percibir y estudiar en su complejidad las generaciones siguientes, de Domingo Faustino Sarmiento a Gilberto Freyre. Las tensiones siguen hoy irresueltas, y por lo general apenas si son bien planteadas.

La Batalla de Boyacá

Conocida como el régimen del terror, la campaña de Pablo Morillo había sometido a Cartagena a un sitio atroz, de agosto a diciembre de 1815, el cual fue retratado en forma sobrecogedora por Juan García del Río; también había logrado restablecer el virreinato, encabezado por Juan Sámano, después de enviar al patíbulo a personalidades criollas como Antonio Villavicencio, Camilo Torres y Francisco José de Caldas. Morillo había zarpado de la península en febrero de 1815 con diez mil quinientos hombres, distribuidos principalmente en seis divisiones de infantería, dos de caballería y dos de artillería. Pero la resistencia insurgente no se quedaba atrás: se armó de la más decidida paciencia y operó las tácticas más innovadoras para liquidar a las experimentadas tropas peninsulares; una de las más sonadas invenciones fue el "Vuelvan caras", que José Antonio Páez ensaya de nuevo con éxito en la batalla de Las Queseras del Medio, el 2 de abril de 1819.

Por causa de la invasión restaurativa precedieron al Congreso de Angostura inusitados sucesos en la ancha geografía, desde Barinas hasta Guayana, cada uno de los cuales precisa un libro: el triunfo de la batalla de Mucuritas por Páez; la erección y el fracaso del Congresillo de Cariaco, presidido

por Santiago Mariño; el absurdo asesinato de doce capuchinos de las misiones de Caroní; la evacuación apresurada de la flota realista en Angostura, mediante una escuadra que transportó a unos dos mil habitantes fieles al rey; el arribo de los primeros legionarios ingleses desde la isla de Margarita; la victoria del almirante Luis Brión sobre la armada española, compuesta por ciento ocho cañones, cuatrocientos sesenta y dos marinos y setecientos noventa y seis soldados, victoria lograda frente a Angostura la Antigua y con la colaboración de indios caribes; el revés de Pedro Zaraza, en las inmediaciones de La Hogaza, ante las tropas realistas comandadas por Miguel de la Torre; la detención, el juzgamiento y el fusilamiento del valiente Manuel Piar, tremendo episodio de imborrables consecuencias; la configuración de la Tercera República de Venezuela bajo los parámetros constitucionales del jefe supremo Bolívar. Todo esto solo en 1817.[4]

El año siguiente fue uno de desastres militares para Bolívar, el año en que perdió dos importantes batallas en el empeño, casi obsesivo, de conquistar Caracas. Fue el año en que también estuvo al borde de perder la vida, en el Rincón de los Toros.[5] Al estar militarmente casi arruinado, la instalación del Congreso Constitucional de Angostura y su famoso discurso hicieron un contrapeso políticamente muy sagaz.

La convocatoria al Congreso imitaba el llamado a los Estados Generales de 1788, el cual dio pie en el año siguiente a la Revolución francesa, y la hizo formalmente el presidente del Consejo de Estado de la Tercera República de Venezuela, Juan Germán Roscio, redactor del Acta de Independencia de Venezuela (1811), autor de *El triunfo de la libertad sobre el despotismo* (1817) y director del *Correo del Orinoco* (1818-1822). Bolívar pronunció el célebre "Discurso de Angostura" ante los veintitrés diputados que

[4] Acerca de las consecuencias de la ejecución de Piar, *cfr.* Juan Friede, *La Batalla de Boyacá -7 de Agosto de 1819- a través de los Archivos Españoles* (Bogotá: Banco de la República. 1969), XXXII. Sobre los sucesos de 1817 y, en general, la campaña independentista, *cfr.* Vicente Lecuna, *Crónica razonada de las Guerras de Bolívar*, t. II (Nueva York: The Colonial Press, 1950).

[5] Álvaro Valencia Tovar, *El ser guerrero del Libertador* (Bogotá: Colcultura, 1976), 159.

habían sido elegidos en las provincias liberadas hasta entonces: Caracas, Barinas, Cumaná, Barcelona, Guyana y Margaritas. Concluida la lectura, cede Bolívar su mando, se instala el Congreso y se elige presidente: el neogranadino Francisco Antonio Zea, quien en 1805 había llegado a dirigir el Jardín Botánico de Madrid y quien fue el único representante americano en la Junta de Bayona, instituida por Napoleón en 1808 para darle un estatuto proto-constitucional a las excolonias americanas. Con elocuencia, Zea elevó la voz, apelando a los convencionales símiles de la cultura clásica: "Ni Roma ni Atenas", dijo el científico y político nacido en Medellín, "Esparta misma en los hermosos días de la heroicidad y las virtudes públicas no presenta una escena más sublime ni más interesante. La imaginación se exalta al contemplarla, desaparecen los siglos y las distancias". Somos dignos de ese pasado, el más glorioso de la historia humana. Al revisar las Actas del Congreso, cuyas sesiones se prolongaron nueve meses y diez días, es notable la amplia cultura jurídica de los diputados, la estricta observación de las reglas de procedimiento parlamentario, la meticulosidad de cada discusión y, sobre todo, el elevado sentimiento de solemnidad, ritual secularizado con que se actuaba y se dirigían las palabras para situarnos en el hilo de una historicidad de incomparable grandeza y gloria.[6]

Luego de que el general Francisco de Paula Santander le informa del fracaso de las tropas realistas de José María Barreiro en Casanare, Bolívar le escribe a Zea el 26 mayo de 1819 sobre la idea de invadir la Nueva Granada. Previa consulta con Páez, reúne en Mantecal, a orillas del río Apure, a los jefes del ejército: Carlos Soublette, José Antonio Anzoátegui, Pedro Briceño Méndez, José de la Cruz Carrillo, Juan Guillermo Iribarren, José Antonio Rangel, James Rooke, Ambrosio Plaza y Manuel Manrique. Allí expone su audaz plan. La aprobación fue unánime, según el historiador Vicente Lecuna, pero contó con severas críticas por parte de Páez y el Congreso de Angostura, el cual no le au-

[6] *Cfr.* Pedro Gases (comp.), *Actas del Congreso de Angostura* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2011).

torizó el desvío de sus fuerzas y el consiguiente abandono de Venezuela. Al presidente Francisco Antonio Zea se le encomendó coordinar las tropas del oriente, en cuyo empeño fracasó ante la rencilla de los caudillos patriotas Mariño, Juan Bautista Arismendi y José Francisco Bermúdez, mientras que a Páez se le encargó atraer las tropas de Morillo hacia Cúcuta y de allí seguir a Cartagena, con el propósito de ocultarle a este los planes del Libertador.

¿Cómo imaginar la vida diaria de Bolívar en las extensas llanuras, mientras Santander hostigaba a la vez a las fuerzas realistas de Barreiro en las inmediaciones de Pore? Daniel O'Leary nos brinda unas líneas vivas de esa odisea tropical, en medio de grandes privaciones: "Bolívar, en esas marchas, se levantaba con el día, montaba a caballo para visitar los diferentes cuerpos, de paso los animaba con algunas palabras cariñosas o con recuerdos lisonjeros. Acompañado de su estado mayor seguía al ejército; al medio día se desmontaba para bañarse cuando había donde; almorzaba como los demás, con carne sola, y descansaba luego en la hamaca; después dictaba sus órdenes y despachaba su correspondencia, lo que hacía moviendo constantemente la hamaca. Después de haber comido las tropas su corta ración se continuaba la marcha hasta encontrar, si era posible, alguna mata o algún pequeño bosque donde se acampaba, o si no a campo raso. Contaba entonces Bolívar treinta y cinco años, y se hallaba en toda la plenitud de su vigor físico y mental. Los que le acompañábamos en aquella época —a la sazón era yo ayudante de campo del general Anzoátegui— podemos dar testimonio de su incomparable actividad y de sus desvelos no solo por la suerte de la República, sino por la del último de sus soldados".[7]

Con mil trescientos infantes, ochocientos catorce jinetes y cuarenta artilleros, Bolívar recorre, en medio de un severo invierno, más de trescientos kilómetros en siete jornadas hasta llegar a Guasdualito. En Tame se reunió con Santander, luego de otra penosa travesía en la ruta de Iguanitos, con lluvias torrenciales, terrenos anegados y ríos infestados

[7] Citado en Lecuna, *Crónica razonada de las guerras de Bolívar*, 288-289.

de pirañas. De Tame, por el piedemonte llanero, prosiguió a Pore, en donde acampaba la división de Santander. Había sido un mes de marchas ininterrumpidas. Los dos generales no tenían ya ni tres mil combatientes. Ahora había que escoger en la Cordillera entre las rutas de Pisba, Labranza Grande y la Salina de Chita, para caer sobre Tunja. Escoger Pisba arrostraba el riesgo de sus escarpadas cuestas, pero tenía la ventaja del efecto sorpresa sobre las tropas españolas.[8] Se parte de Pore el 23 de junio, se llega a Paya el 29. A estas alturas todos parecían exhaustos, algunos desertaban, muchos sufrían lo indescriptible. Solo lograba reanimar a estos cuerpos enfermos de frío, fatiga y hambre el aliento de las vivanderas, las vigorosas mujeres que acompañaban a los soldados, así como la voz de los comandantes.[9]

Tras cuatro días por los filos del Páramo, de cerca de cuatro mil metros sobre el nivel del mar, arriban a Las Quebradas. "La aspereza de las montañas que hemos atravesado es increíble a quien no las palpa", escribe Bolívar a Zea. El 7 de julio se llega a Socha, en el templado y rico valle de Sogamoso, cuyos pueblos los acogen con entusiasmo, en razón de la deplorable opresión. La rebeldía popular se respiraba en el aire. En tres días se repone en algo el moribundo ejército, o "ejército de pordioseros", según Barreiro, y Bolívar libra la primera escaramuza el 11 de julio en Gámeza, sin esperar la Legión Británica ni la artillería. Barreiro se siente superior, aunque el resultado es indeciso. Los españoles, según sus cálculos, tienen unas ochenta bajas; los patriotas, doce muertos y setenta y seis heridos. La pérdida más sensible es la del coronel Antonio Arredondo. Durante los consiguientes días de tregua, arriba la retaguardia, con la que se dispone de armas, municiones, caballos, ganado, ropas, medicinas… Las tropas enemigas se espían a la distancia, en medio de lluvias torrenciales.

[8] Lecuna, *Crónica razonada de las guerras de Bolívar,* 318-319.
[9] O'Leary menciona el caso de una de estas tenaces mujeres: dio un niño a luz en medio de la travesía, y al otro día, con él en brazos, seguía el camino amamantándolo.

El 25 de julio, hacia el mediodía, los dos ejércitos se enfrentan en el Pantano de Vargas: Bolívar a la ofensiva, Barreiro a la defensiva en una posición de altura privilegiada. Luego de ataques y contraataques, y seriamente comprometido el ejército patriota por las tropas de Barreiro, Bolívar, según la leyenda, da la orden desesperada al lancero Juan José Rondón: "Coronel, salve usted la patria", tras la cual la balanza empieza a inclinarse a favor de los insurgentes. Al final de la memorable jornada, la fortuna ríe para los nuestros: completó la victoria la conjunción de fuerzas de la Legión Británica, los jinetes de Zaraza, Rondón, Infante y Lucas Carvajal, los escuadrones Guías de las guardia y Apure. Cerró la noche, tras seis horas de combate. El inglés James Rooke falleció luego de perder el brazo, O'Leary fue herido; los españoles perdieron a trescientos hombres.

Despejado el terreno, Bolívar avanza hacia Paipa, en persecución de las tropas realistas, y decreta la ley marcial, que en el término de veinticuatro horas, bajo pena de muerte, obliga a presentarse a filas a todos los hombres de Tunja, Casanare, San Martín, Pamplona y Socorro que contaran entre quince y cuarenta años. El 7 de agosto, las tropas se encuentran nuevamente, en las colinas que encajonan el pequeño río Boyacá, antes Teatinos. Cada bando cuenta con unos tres mil hombres. Las tropas patriotas exhiben machetes, hachas, azadones, pistolones, rifles, escopetas, lanzas y palos con puntas aguzadas.[10] Dividido el ejército español en dos bloques, Santander, con su batallón en guerrilla de cazadores, se adelanta a desafiar la vanguardia realista, mientras Bolívar, desde una especie de terraplén, anima las tropas de Anzoátegui y la Legión Británica, las cuales luchan tenazmente. La arremetida de Barreiro, con sus granaderos a caballo, todos de nacionalidad española, fracasa ante el regimiento Alto Llano de Caracas, dirigido por Rondón. Barreiro se ve así envuelto, derrotado y capturado. Hacia las cuatro y media la tarde la conflagración llega a su fin.

El parte oficial de Bolívar en Venta Quemada anuncia que cayeron en batalla doscientos españoles, más otros

[10] Valencia Tovar, *El ser guerrero del Libertador,* 218.

tantos heridos;[11] por los americanos, trece muertos y quince heridos. El triunfo, que salvó a Bolívar del enjuiciamiento por deserción, solo era comparable al de la Campaña admirable y acababa definitivamente con la dominación española en Nueva Granada. Tres días después, el 10 de agosto de 1819, entran triunfantes Bolívar y sus tropas a la capital, Santa Fe de Bogotá, a la que el Libertador había dejado el 23 de enero de 1815. Entre tanto, el virrey Juan Sámano salió huyendo, "disfrazado con una ruana y sombrero de orejón", como informa Zea a un amigo.[12]

Poco más tarde, las nueve provincias de la Nueva Granada: Santa Fe, Tunja, Antioquia, Socorro, Neiva, Mariquita, Popayán y Chocó, quedaban libertadas del dominio peninsular, tanto por la desprotección militar como por la rebeldía acusada de la población en contra de las autoridades españolas. Sea dicho también, las provincias quedaron forzosamente en ruinas, a causa del saqueo de las arcas por los mismos gobernadores que huían en estampida. En últimas, se trataba de una insurrección popular velada, solo contenida por dos razones: la falta de una conducción eficaz que la echara a andar y el temor a la represión española, al sistema de "patíbulos, banquillos, torturas, azotes, mutilación de miembros", como enumera a los medellinenses El Hombre Libre.[13]

Unas semanas después de la derrota de Barreiro, el 12 de septiembre, el general Morillo envía una carta al ministro de guerra para darle el adverso parte y explicarle, con tono de amargura, las razones de la debacle. Insiste en que el sedicioso Bolívar, alentado el odio popular contra su majestad, logró un triunfo que puso en jaque toda la dominación española en el continente americano. Morillo subraya que ya había advertido a las autoridades peninsulares del pe-

---

[11] Contrasta este parte con el informe del 10 de octubre de 1819 que el oidor García Vallecillos dirigió al rey; en él afirma que se trató de una operación confusa de veinte minutos, la cual tomó indefensas a las tropas de Barreiro, "sin que hubiese mortandad, porque puede decirse que no hubo batalla"; documento 122 en: Friede, *La Batalla de Boyacá*, 289.

[12] Documento 134 en: Friede, *La Batalla de Boyacá,* 321.

[13] Documento 130, "Proclama anónima" del 27 de agosto de 1819, en: Friede, *La Batalla de Boyacá,* 316.

ligro en que se encontraba, en razón de la nula ayuda que había recibido de España, al punto que desde hace tiempo "me pusieron en el caso de hablar y de profetizar el destino de estas posesiones si no podían ser socorridas como propuse".[14] Más adelante reitera que sin una ayuda inmediata que contrarreste a Brión y los corsarios, todo se irá a pique.

El 17 de diciembre de 1819, al retornar Bolívar a la capital de la Guayana, el Congreso de Angostura decreta la ley fundamental para la creación de la República de Colombia, que reúne a Bogotá, Caracas y Quito: "¿Quién podrá", dice allí el Libertador, "calcular el poder y la prosperidad correspondiente a tan inmensa masa? ¡Quiera el Cielo bendecir esta unión cuya consolidación es el objeto de todos mis desvelos, y el voto más ardiente de mi corazón!".

***

Todo el ideario bolivariano del "Discurso de Angostura" se esfumó en los años siguientes, al igual que la Gran Colombia. Las razones de ese fracaso monumental son múltiples y los ánimos de bolivarianos y antibolivarianos siguen atizando el fuego de la discordia nacionalista.[15] La muerte de Bolívar en Santa Marta, quince años después de la "Carta de Jamaica", en la más áspera soledad de político en barrena, pudo anticipar el destino que viven a diario los colombianos del común, las clases más desfavorecidas, las comunidades más desprotegidas y sobreexplotadas. Obreros con salarios por debajo del mínimo, desempleados sin esperanza, campesinos en peligro por tenencia o ausencia de tierra, mujeres discriminadas, comunidades LGTBI escarnecidas pública y privadamente, prisioneros sin derecho alguno o

[14] Documento 118 en Friede, *La Batalla de Boyacá*, 263.

[15] Intento una reconstrucción de esta discordia en *La Carta de Jamaica. 200 años después* (Bogotá: Ediciones B, 2015). Por memoria institucional, se debe mencionar también la siguiente edición de bolsillo: Simón Bolívar, *Carta de Jamaica. 6 de septiembre de 1815,* colección Pensar la historia (Medellín: Universidad de Antioquia, 2015), volumen que Bernardita Pérez Restrepo, Rafael Rubiano Muñoz y yo acompañamos de varios recursos pedagógicos. A propósito de la disolución de la Gran Colombia y de los ánimos de bolivarianos y antibolivarianos o santanderistas, destaca el artículo de Daniel Gutiérrez Ardila: "La convención de las discordias: Ocaña, 1828", *Revista de Estudios Sociales*, N.º 54 (2015), https://journals.openedition.org/revestudsoc/9551.

con la violación de todo derecho fundamental, indígenas y líderes sociales amenazados, exiliados o masacrados; todos ellos son parte de ese conglomerado de millones de colombianos que pregunta y se pregunta si ha valido la pena recorrer el largo tramo de dos siglos para sentirse atrapado en la misma estructura de jerarquías políticas y de exclusión sociocultural. La desesperanza carcome a una población que con los más negros augurios amplifica las fatídicas palabras del Libertador: "Hemos arado en la mar". Este mar es inmenso, sin playas a la vista, con un sol calcinante y barcos perdidos en la amargura infinita.

La desesperanza se alimenta de muchas fuentes. La principal es la violencia establecida, organizada y sistemática, que invade la vida cotidiana, que nos toca a la puerta y nos acompaña, como sombra macabra, al querer dar un paseo por cualquier parte, atravesar la puerta de la casa y toparnos con el combo de la esquina, del que pende nuestra existencia. Pagamos vacuna, extorsión, o no pasamos. Esto es lo contrario al resguardo, a la seguridad ciudadana. La violencia es el foco desestabilizador de nuestra psiquis, que nos lleva a desconfiar de todo y hacer de la astucia, la malicia y la prevención la estructura anómala de nuestra acción social. La violencia es el Leviatán que se erige en cualquier parte, que da combustible a nuestras pesadillas y que, deseándolo o no, nos visita de mil maneras para romper la ley general, que tampoco nos protege; es una máquina de terror cotidiano que gotea torturantemente. En el fondo, este dilema entre el qué hacer y el qué no hacer, entre a quién obedecer y a quién no obedecer, es un tenebroso laberinto de corrupción en todas las escalas, él desgarra nuestra ciudadanía, sin *ethos* posible. Todos los caminos de la violencia llevan a este Leviatán criollo.

Con solo abrir la prensa regional corroboraríamos estas palabras sombrías: "Hay un grupo paramilitar por cada municipio de Antioquia", "Situación aterradora en Hidroituango", "En Antioquia opera el sesenta por ciento de las organizaciones criminales del país", "Triplicado el número de asesinatos en Bello en lo que va del año". ¿Hay, pues, en el ADN antioqueño algún gen propicio al mal, como lo

vocifera un delirante novelista criollo, con un racismo sensacionalista? Nada de eso. Miremos otra vez el asunto.

Noticia breve sobre la violencia contemporánea en Colombia

La Masacre de las bananeras o el ingreso al siglo XX

Como saben los historiadores, las guerras civiles del siglo XIX, de número casi incontable, se iniciaron con la Guerra de los Conventos (1840) y culminaron con la Guerra de los Mil Días (1899-1902), la cual dejó al país hecho una ruina. La contabilidad oficial se queda siempre corta. Esta historia de violencias, conflictos y guerras la han estudiado con atención, entre otros, Álvaro Tirado Mejía, Luis Javier Ortiz, Gloria Mercedes Arango, Helen Delpar, Jaime Arocha, Miguel Borja, Germán Valencia… María Teresa Uribe ha estudiado no solo las guerras, sino también las estrategias y dinámicas para llegar a la paz, con lo que tituló elocuentemente su libro *Las palabras de la guerra* (2002): a cada guerra siguió un acuerdo de paz; a cada acuerdo de paz, una nueva guerra. Pues ante acusación mutua de incumplimientos graves, los acuerdos contenían en su núcleo el germen de un nuevo *causus belli*.

Las múltiples explicaciones, pese a tender una matriz más o menos definida, siguen abiertas. Causas estructurales como disputas entre el gobierno central y las provincias, la lucha por el dominio territorial o aquella otra por la fe católica y la educación tienen de todo, menos una coherencia interna única, una explicación unívoca. En esas guerras, libradas a nombre del Partido Liberal y el Partido Conservador, se reúnen los más diversos motivos y las consecuencias más inusitadas. Por ejemplo, al respecto de la Guerra de los Mil Días, Charles Bergquist sostiene que no se buscó la paz

solo porque el desangramiento excedía algún umbral de lo aceptable, sino también porque emergía un conflicto mayor que los jerarcas de los dos partidos no podrían controlar: temieron que estas fueran sustituidas por los términos de clase, por las luchas entre los amos de la tierra y los campesinos.[16] Firmaron la paz, a conveniencia y bajo renovado paternalismo, y semejante conflicto no estalló aquí, sino poco después en México: fue la gran revolución agraria de Villa y Zapata.

Pero dejemos este añejo y distante siglo XIX, de guerras entre señores, élites hacendadas en conflicto que maniobraban con sus bases campesinas, y acerquémonos a nuestra más inmediata contemporaneidad: las guerras de masas contra los señores, nuestras guerras civiles del siglo XX.

El siglo XX, en Colombia, nace en realidad hacia los años veinte, cuando el país se incorpora de manera decidida a la órbita norteamericana. Fue entonces visible el dominio mundial de Estados Unidos, al convertirse en el hermano mayor que en la Primera Guerra Mundial (1914-1918) derrotó a la Alemania guillermina, la cual fue la mandamás en el patio europeo, desde sus triunfos frente a Austria en 1866 y frente a Francia en 1870, por virtud de Otto von Bismarck. La hegemonía norteamericana en nuestro país fue expresada sin reticencias por Marco Fidel Suárez, al hablar de la "Estrella Polar" y de la política internacional de "mirar hacia el norte". Las inversiones y los endeudamientos con la gran potencia *yankee* hicieron crecer los capitales criollos y la "prosperidad a debe", como la calificó con ingenio crítico el banquero y audaz político Alfonso López Pumarejo. Todo esto fue la moneda hechizada que hizo los milagros del dinero fácil para las élites del poder. A finales de esa década, el país había dejado de ser tradicionalmente agrario y se disponía a acariciar los beneficios del desarrollo capitalista más avanzado. Pero donde hay gran capital, hay también emergencia social desde abajo.

[16] *Cfr.* Charles W. Bergquist, *Café y conflicto en Colombia, 1886-1910: la Guerra de los Mil Días, sus antecedentes y consecuencias* (Medellín: Fundación Antioqueña de Estudios Sociales, 1981). Existe reedición de 1999 por el Banco de la República y El Áncora Editores.

El siglo xx habla en Colombia por vez primera, de forma clara y nítida, en la famosa huelga de las bananeras de diciembre de 1928. Permítannos dos parrafadas sobre este asunto central de la historia contemporánea colombiana, que se ha venido negando por los intereses turbios del partido del actual gobierno de Iván Duque. La Masacre de las bananeras existió, y no fue un invento de la fértil vena macondiana de García Márquez.

Para 1928 Colombia era la tercera productora mundial de bananos, en una extensa área de unas ochenta mil hectáreas. La protesta contra la United Fruit Company, protagonizada por trabajadores coaligados en la Unión Sindical de Trabajadores del Magdalena, incluyó también a anarcosindicalistas, comunistas o miembros del Partido Socialista Revolucionario y a diversos sectores de la opinión pública. En la Constancia de huelga, firmada en Ciénaga el 12 de noviembre de 1928, se proclama: "esta huelga es la prueba que hacen los trabajadores de Colombia para saber si el Gobierno Nacional está con los hijos del país, con su clase proletaria, o contra ella y en beneficio exclusivo del capitalismo norteamericano y sus sistemas imperialistas". Según la defensa del general Carlos Cortés Vargas, quien en 1919 había publicado un detallado relato histórico sobre la campaña de Boyacá, hubo adoctrinamiento por parte de tres extranjeros: el italiano Jenaro Toroni y los españoles Elías Castellanos y Abad y Mariano Lacambra; a su juicio, también se destacaba el líder huelguista Raúl Eduardo Mahecha, de origen tolimense.[17] El pliego de peticiones era en realidad modesto: mejores salarios, enganche colectivo, seguros de accidente y salud, paga en dinero, descanso dominical remunerado, etc. La frutera norteamericana pagaba a destajo y con vales para ser redimidos en los comisariatos de su propiedad, etc. El gerente Thomas Bradshaw y las autoridades locales rechazaron todos los puntos neurálgicos

[17] Carlos Cortés Vargas, *Los sucesos de las bananeras (Historia de los acontecimientos que se desarrollaron en la zona bananera del Departamento del Magdalena. —13 de noviembre de 1928 al 15 de marzo de 1929)* (Bogotá: Imprenta de "La Luz", 1929), 25. Existe reedición de 1979 por Editorial Desarrollo.

del pliego, adujeron que otros puntos se cumplirían y que se comprometerían poco a poco a cumplir lo adjetivo o secundario.

Antes de iniciarse las acciones huelguistas, como medida preventiva, se había detenido a cuatrocientos trece obreros, sin más. En el informe de Cortés Vargas se habla de "soviets", de "asonada bolchevique", del llamamiento a los soldados "camaradas" a solidarizarse con los cortadores de banano. Luego de tres semanas de rifirrafe y conatos entre la compañía y los huelguistas, el clima es de alta tensión, la situación peligra salirse de control. En la población de Ciénaga, a la una y media de la madrugada del 6 de diciembre, la multitud se plantó frente a las tropas, cuyo comandante conminó a levantar la huelga en cinco minutos, tras los cuales abriría fuego. Los minutos eran marcados por cornetas, como advertencia. La muchedumbre confiaba, de acuerdo a los testimonios, que el ejército no osaría disparar sobre ella. La cifra oficial fue de trece muertos y diecinueve heridos; otros hablan de mil quinientos. Al menos, fueron centenares. La última ratio se quiso justificar con la amenaza de buques norteamericanos, dispuestos para defender a sus conciudadanos, así que el ejército nacional podría matar a colombianos anticipadamente para que el suelo de la patria no fuera hollado por pie extranjero. Tras la masacre en la plaza, los huelguistas indignados quemaron y destruyeron instalaciones de la compañía norteamericana; fueron extremas las medidas policivas y militares para sofocar los brotes de inconformidad en los días siguientes. Se habló del uso de balas dum-dum por parte del ejército, el cual replicó haber usado balas máuser de origen austriaco, de antes de la Primera Guerra; la gravísima denuncia de violación de derechos humanos fue desmentida tajantemente tras un peritazgo *in situ*, controlado por el mismo Cortés Vargas. El ejército fue, pues, testigo, juez y parte que se declaró inocente.

El presidente Miguel Abadía Méndez, profesor de derecho público y lector de los clásicos grecolatinos, y el ministro de guerra, Ignacio Rengifo, respaldaron la valiente decisión del general Cortés Vargas, exaltaron la oportuna

acción represiva. Así mismo procedieron el gobernador de Magdalena, el alcalde de Ciénaga, el Tribunal Seccional de Justicia, el Directorio Conservador de ese departamento y varios propietarios bananeros. "En nuestra amada patria es un delito la defensa de la sociedad, de la integridad nacional, la extirpación del comunismo y el mantenimiento del orden", se quejaba el militar de pundonor que supo "cumplir con su deber".

Se sostiene que la "causa eficiente" para el fin de la Hegemonía Conservadora (1886-1930) fue la coincidencia de la candidatura de Enrique Olaya Herrera, un liberal aguado que no asustaba a nadie, y la posición del arzobispo Ismael Perdomo, "incapaz de decidir cuál de los tres candidatos [conservadores] era más católico", si José Vicente Concha, Alfredo Vásquez Cobo o Guillermo Valencia —quien poco después recibiría un doctorado *honoris causa* de la Universidad de Antioquia, con discurso cursi, devoto y panegírico de Efe Gómez—. [18] No obstante, sin duda alguna contribuyeron al desprestigio conservador los intensos debates parlamentarios con objeto de la sangría en Ciénaga.

Luego de una investigación en terreno, el joven líder liberal Jorge Eliécer Gaitán llamó la atención del país desde el Capitolio nacional, en septiembre de 1929, denunciando con resonante emoción las atrocidades vividas por los campesinos, víctimas del general Cortés Vargas. Durante dos semanas, a partir de las cinco de la tarde y hasta bien entrada la noche, entre aplausos de las multitudes que abarrotaban las barras y acompañado de transmisión radial, el orador parlamentario develó la tragedia que sacudió a esa región costeña, tan alejada de la capital colombiana. Estas intervenciones catapultaron la fama de Gaitán. "Diciendo querer defender a las viudas de los trabajadores asesinados", escribe el historiador Herbert Braun, "atacaba al gobierno como el peor que había producido la larga hegemonía conservadora; alegando que

[18] Herbert Braun, *Mataron a Gaitán* (Bogotá: Punto de Lectura 2013), 27; Efe Gómez, "Discurso del maestro Efe Gómez en el acto Honoris Causa al maestro Guillermo Valencia", ed. Nicolás Naranjo Boza, *Revista de Extensión Cultural de la Universidad Nacional*, N.º 53 (2008): 61-72.

no le interesaba la política, apelaba a las nuevas generaciones para que le pusieran término al régimen conservador; mientras proclamaba que solo le interesaba un escueto análisis de los hechos, ofrecía detalles espeluznantes de cadáveres mutilados; mientras sostenía que la suya era la voz de la razón y hablaba calmosamente de leyes históricas y de teorías sociológicas, estallaba en cólera ante las injusticias que estaba revelando; mientras encomiaba al ejército como bastión apolítico del orden social, fustigaba a los oficiales que habían ordenado la matanza; mientras elogiaba el carácter del pueblo norteamericano, afirmaba que las grandes compañías estadounidenses no traían sino muerte y destrucción".[19] Hasta la creación de la famosa Unión Nacional Izquierdista Revolucionaria en 1933, Gaitán participó en todos los conflictos agrarios, denunciando, representando, brindando apoyo.

La huelga de las bananeras no fue, pues, la única lucha campesina de entonces. El decreto 1110 de 1928 sobre baldíos, la jurisprudencia de la Corte sobre títulos de propiedad, el incremento de obras públicas que al campo dejó vacío de trabajadores y la depresión económica de 1929, entre otros factores, erosionaron la gran propiedad latifundista tradicional, cuyo sistema semi-señorial obligaba a trabajar sin paga algunos días y a someterse a formas denigrantes de castigo, incluida la tortura en cepos; de hecho, los campesinos denunciantes hablaban del arraigo de "hábitos y costumbres feudales".[20] Entre los departamentos de Cundinamarca y Tolima, se nucleó la llamada "República del Sumapaz", un fuerte reducto de colonos que resistieron con éxito las acometidas de hacendados y autoridades judiciales y policiales. Tuvieron influencias comunistas y a un emblemático líder, Juan de la Cruz Varela, "decano de los agrarios", oriundo de Ráquira, Boyacá, y primer campesino colombiano electo para una

[19] Braun, *Mataron a Gaitán,* 118-119. Aparte del indígena coyaima José María Melo, presidente de Colombia en 1854, Gaitán Ayala fue quizás el primer mestizo que logró penetrar eficazmente la sacrosanta ciudadela política de las oligarquías tradicionales, gracias a su inteligencia, estudios universitarios y osadía política.

[20] Rocío Londoño Botero, "Los agrarios de Sumapaz tolimense", en *Juan de la Cruz Varela. Sociedad y política en la región de Sumapaz (1902-1984)* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011).

asamblea.[21] Entonces también descolló el anarco-gaitanista Erasmo Valencia, editor del periódico *Claridad,* cuyo lema fue: "Proletario manual o intelectual: no me digas que padeces de hambre o esclavitud; dime qué haces para emanciparte. Campesino, escucha: la tierra es de todos, el pan es solo para el que anda sobre el surco haciéndolo producir". Otros agudos conflictos sociales se presentaban tanto en la zona petrolera del Catatumbo como en la caucana, aquí en torno al líder indígena Manuel Quintín Lame.[22] Además, los primeros círculos de lectores de Marx se empezaban a formar: figuraron Luis Tejada, José Mar y Luis Vidales.[23]

Todo esto era un signo de lenta transformación. A finales de la década de los veinte, Colombia experimentó las primeras huelgas masivas, la agitación social de cuño socialista, anarquista o marxista, el fin del parlamento y su florida elocuencia como corazón de lo político, la radio y la retórica de masas y la presencia de hijos de la plebe en el debate público. Colombia, pues, ingresaba algo tardíamente al convulso siglo XX.

Las dictaduras de Mariano Ospina Pérez, Laureano Gómez y Gustavo Rojas Pinilla

Demos un pequeño salto hacia adelante, cuando se esfuma la llamada República Liberal (1930-1946), en especial cuando se asfixian los intentos de una modernización mo-

[21] Londoño traza un pormenorizado itinerario del movimiento campesino colombiano del siglo XX y su dirigente más descollante, Juan de la Cruz Varela. El interés por la lectura se despertó en misa, según testimonio de este, al oír hablar a "unos de Aristóteles y [a] otros contra Lutero y Calvino"; añadía que "El trabajo honra y dignifica", y de sí decía: "he sido cuidandero de ovejas y marranos, me visto de harapos y me peino con peina de cacho porque no tengo plata para comprar prendas mejores, y no me sé amarrar la corbata porque es la primera vez que me la pongo".

[22] Véase la semblanza sintética de Mónica Espinosa, "Manuel Quintín Lame (1883-1967)", en: *Pensamiento Colombiano del siglo XX* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007).

[23] *Cfr.* Gilberto Loaiza Cano, "Prólogo", en: *Nueva antología de Luis Tejada* (Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2008).

derada, pero necesaria, que había empezado el ya mentado Alfonso López Pumarejo con su programa de la Revolución en marcha; un ejemplo: su reforma educativa, aparejada de la refundación de la Universidad Nacional, concitó un rechazo inmediato entre liberales moderados y conservadores franquistas, algunos de los cuales, inspirados en la Acción Católica, procedentes del profesorado de la Universidad de Antioquia y encabezados por Alfredo Cock Arango, fundan en 1936 la Universidad Pontificia Bolivariana, muy a pesar del volteriano Bolívar…[24] Dicho de otra manera, pasemos a la tragedia colectiva que facilitó el cuatrienio presidencial de Eduardo Santos, tras el cual el segundo gobierno de López Pumarejo no solo poco pudo hacer, sino que se vio truncado con una renuncia. En efecto, a la salida del presidente encargado Alberto Lleras Camargo, entre 1946 y 1953 el país se precipitó en un caos incomparable para una nación latinoamericana, caos orquestado desde las más altas esferas del poder: fue la Restauración conservadora, los años de las "dictaduras civiles" de Mariano Ospina Pérez y Laureano Gómez Castro, para decirlo con el preciso concepto politológico del historiador británico Eric Hobsbawm.[25]

El Estado en esos años se convirtió en una máquina de recatolización y exterminio. La hispanidad franquista y su misión militar represiva fueron las bases ideológicas que soportaron esta violencia institucional. Lo primero: deshacer la reforma educativa de López Pumarejo, destruyendo también la novedad de la Escuela Normal Superior en Bo-

[24] Para una introducción general a este gobierno nacional, *cfr.* Álvaro Tirado Mejía, *La revolución en marcha. Aspectos políticos del primer gobierno de Alfonso López Pumarejo, 1934-1938* (Medellín: Vieco, 1986).

[25] Eric Hobsbawm, *¡Viva la revolución!: sobre América Latina* (Barcelona: Crítica, 2018), 219. A la fecha, sobre Laureano Gómez se cuenta también con la pionera biografía de James D. Henderson, *La modernización en Colombia. Los años de Laureano Gómez 1889-1965,* trad. Magdalena Holguín (Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2006). Acerca de la transición del liberalismo al fascismo por Ospina y Gómez y acerca del caso de Rojas Pinilla y el Frente Nacional, *cfr.* J. G. Gómez García, "Heterodoxias sobre el pensamiento político contemporáneo en Colombia", *Colombia es una cosa impenetrable. Raíces de la intolerancia y otros ensayos de historia política y vida intelectual* (Bogotá: Diente de León, 2006), 23-143.

gotá, prominente institución de la cual egresaron muchos de los primeros científicos sociales modernos del país: los antropólogos Virginia Gutiérrez y Roberto Pineda, el historiador Jaime Jaramillo Uribe, los sociólogos Darío Mesa y Luis Eduardo Nieto Arteta, el lingüísta Luis Flórez, el arqueólogo Jorge Eliécer Silva, entre otros. La decadencia inicia con Ospina Pérez, quien en 1948 nombra director a Rafael Maya —cuyo curso de literatura colombiana era Guillermo Valencia—, y el desmantelamiento se consuma en 1951 con Gómez y su ministro de educación Rafael Azula Barrera, quienes deshacen la aberración de la educación mixta, dejando la sección femenina en Bogotá y trasladando la nueva Normal de Varones a Tunja. Encargaron la dirección de la nueva matriz educativa del país a Julius Sieber, pedagogo alemán que habiendo salido de Colombia a causa de las tensiones con López Pumarejo, regresó en 1947, gracias a la gestión de sus discípulos tropicales y a pesar de su condena por nazi.[26]

A la par, ambos gobiernos se apuraron en estrechar relaciones con la dictadura de Francisco Franco, logrando una cursi procesión de premios y reconocimientos recíprocos, a ambos lados del Atlántico. La coronación de estas relaciones culturales y diplomáticas fue el establecimiento en 1951 de la sede colombiana del Instituto de Cultura Hispánica, cuyas becas para estudiar en España aspiraban a formar élites que luego se integraran en las altas esferas políticas y académicas de los respectivos países hispanoamericanos. Destacó también el nombre de Joaquín Pérez Villa, profesor del joven Instituto de Filología de la Universidad de Antioquia que fue becado para "tener acceso a cuantos centros de investigación relacionados con su especialidad existan en España".[27] De hecho, la Universidad de Medellín surgía

[26] Martha Herrera y Carlos Low, *Los intelectuales y el despertar cultural del siglo. El caso de la Escuela Normal Superior. Una historia reciente y olvidada* (Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 1994). A propósito de la modernización de la Universidad de Antioquia, Zoraida Arcila Aristizábal recientemente volvió sobre la Escuela Normal Superior en: *Las Ciencias Sociales y Humanas en la Universidad de Antioquia: avatares históricos y epistemológicos* (Medellín: Fondo Editorial FCSH, 2015).

[27] La documentación de estas relaciones se encuentra en el Archivo General

en 1950 como reacción de los profesores liberales ante la hegemonía del profesorado conservador en la Universidad de Antioquia.

Laureano Gómez, egresado primero del Colegio Mayor de San Bartolomé, obtuvo la más directa inspiración para su dictadura en el pensamiento del jesuita medellinense Félix Restrepo, consejero de instrucción del dictador español Primo de Rivera, profesor de dicho colegio, refundador de la Universidad Javeriana y fundador del Instituto Caro y Cuervo, quien además compiló una serie de conferencias radiales en el famoso folleto *Colombia en la encrucijada* (1951), publicado por el Ministerio de Educación. El jesuita proponía allí su República ideal, Cristilandia, a nombre de la cual se persiguió, pues, a gaitanistas, comunistas, campesinos liberales, guerrilleros liberales o "limpios" y guerrilleros comunistas o "comunes". La devastación en las entrañas de la vida campesina fue abrumadora. Jaime Guaraca, notable campesino autodidacta y líder agrario, lo testimonia así: "De ahí que algunos historiadores sumando de 1948 hasta 1957, publican un poco incompletos, digo yo, guarismo de trescientos mil muertos, pero fuera de los muertos, de los que jamás volverán, quedamos una inmensa mayoría de individuos en la pobreza, en la absoluta miseria, sin hogar, sin tan siquiera una habitación donde pasar la noche, desplazados de sus fincas y parcelas, habiendo perdido todos los enseres y semovientes. En una violencia como esta, todo lo conmueve y lo devasta. Mucho de lo que podía quedar fue a parar a los bolsos de los jefes naturales: las tierras, los semovientes, el producto del trabajo de muchos años, pasa a aumentar el producto de los señores latifundistas y terratenientes, ya que ellos fueron los beneneficiados con dichos enfrentamientos".[28]

de la Nación (Bogotá), sección del Ministerio de Relaciones Exteriores, cajas de la Legación de España en Colombia y de la Embajada de Colombia en Madrid. La cita es de una nota verbal de la Legación, 23 de octubre de 1948. En esta revisión documental conté con la colaboración del sociólogo Juan Pablo Patiño.

[28] Jaime Guaraca, *Así nacieron las Farc. Memorias de un comandante*

Poco después, la única salida que encontraron las mismas élites fue el derrocamiento.

Mediante golpe de Estado o "de opinión", el sucesor fue el general Gustavo Rojas Pinilla (1953-1957), quien bajo la presidencia de López Pumarejo se había caracterizado por admirar a los nazis, cuando teniente enviado en misión por los ministerios de Relaciones Exteriores y de Guerra, y luego, bajo las dos dictaduras civiles, por reprimir a los opositores liberales en Boyacá y Valle del Cauca, en asocio con un gran jerarca paramilitar, León María Lozano.[29] Este preliminar y siniestro capítulo lo retrata la película *Cóndores no entierran todos los días* (1983) de Francisco Norden; la dramaturgia *Los papeles del infierno* (1968) del caleño Enrique Buenaventura y el cuento "La viuda de Montiel" de García Márquez, llevado a cine bajo la dirección de Miguel Littín (1979), presentan la cotidianidad de esta absurda violencia policial-conservadora en contra de la población civil. Rojas Pinilla prometió paz política, amnistías y, en general, la esperanza para una población alzada en armas, de la cual se llegó a calcular cincuenta mil hombres. Habló de la reconstrucción de veinticinco pueblos, así como de grandes carreteras, doce mil viviendas y seiscientas mil hectáreas para los campesinos pobres.[30] Sin embargo, a dos semanas de la posesión golpista, en entrevista con el español Camilo José Cela, el nuevo mandatario militar alabó la España de Franco, modélico "baluarte contra el comunismo";[31] y con cuatro meses en función, símbolo de su efectivo programa fue la

marquetaliano. (Bogotá: Ocean Sur, 2015), 102.

[29] Acerca del golpe y la transición gubernamental: Grupo de Memoria Histórica, *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad* (Bogotá: Imprenta Nacional, 2013), 115; acerca de la misión militar del teniente Rojas Pinilla: Luis Eduardo Bosemberg, "Militares colombianos en la Alemania nazi, 1934-1937", *Memoria y Sociedad,* Vol. 19, N.º 38 (2015): 42-56; acerca de la relación con los pájaros y el cóndor Lozano: Silvia Galvis y Alberto Donadío, *El Jefe Supremo. Rojas Pinilla en la Violencia y en el poder* (Medellín: Hombre Nuevo, 2002), 207 y ss

[30] Alfredo Molano, "Fragmentos de la historia del conflicto armado (1920-2010)", en: *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia* (La Habana: Comisión Histórica del Fin del Conflicto y sus Víctimas, 2015).

[31] Citado en Henderson, *La modernización en Colombia*, 536.

transformación de la Normal de Tunja en la Universidad Pedagógica, cuya elocuente águila en el escudo delata todavía la rectoría en que mantuvo al mismo Julius Sieber. Decir y hacer, pues, iban en direcciones contrarias. Las promesas se diluyeron en nuevas oleadas de violencia, incumplimientos y represiones gubernamentales: la última de ellas, el asesinato del dirigente llanero José Guadalupe Salcedo Unda, el 6 de junio de 1957, en una calle bogotana; en adelante, a todo campesino levantado en armas se le llamó bandolero. *Guadalupe años sin cuenta* (1976), la invaluable obra del Grupo de Teatro La Candelaria dirigida por Santiago García, se sumerge en las raíces culturales, políticas y económicas de esta tragedia.

La caída de Rojas Pinilla apenas despejó el panorama. Las élites bipartidistas no habían subido al general para fastidiarles su hegemonía política, menos aún para erigirlo como a un Perón tropical, sino para amansar al país. Con todo, el lenguaje anti-oligárquico, las políticas populistas y el binomio cacofónico de Pueblo-Fuerzas Armadas hicieron sonar la alarma, hasta que lo tumbaron del poder del mismo modo como lo habían elevado. En lo sucesivo, tanto insistiría Rojas Pinilla sobre estas perspectivas, y tanto habían calado, que las acusaciones de un fraude con el que se le evitó llegar a la presidencia en 1970 dieron pie a la conformación de la guerrilla urbana Movimiento 19 de abril o M-19. Pero hasta entonces, el camino no había sido menos contradictorio para los jerarcas del Frente Nacional (1958-¿1974?). El bandolerismo estaba en las entrañas de la vida política nacional y extirparlo sería una operación de mucho resentimiento.

El llamado bandolerismo configuró un nuevo ciclo de violencia. Esta fue una violencia exacerbada, amparada por caciques regionales, partidos tradicionales y la Iglesia católica. Surgieron así figuras legendarias, como Efraín González, Chispas, Sangre Negra, Desquite, Zarpazo, el Capitán Venganza… Al cabo, se hizo célebre el llamado corte de franela, pues no era solo signo de un país desquiciado, sino también representación del cariz sacrifi-

cial que portaba esa lucha fratricida.[32] La larga persistencia del fenómeno hizo de Colombia el país clásico de la muerte violenta por causas políticas. Eric Hobsbawm nos declaró "el cementerio de América Latina", mismo en que se habría dado el mayor movimiento campesino del subcontinente, exceptuando la Revolución mexicana. Hobsbawm sostiene que "los conflictos políticos proveen una alternativa a los conflictos sociales", de suerte que los campesinos, divididos con odio entre liberales y conservadores, "dos religiones populares rivales", anularon toda posibilidad de reforma agraria al gastar sus energías no tanto en arrebatarles las tierras a los hacendados o grandes propietarios, cuanto a los campesinos del bando político contario, todo lo cual también ilustra *Cóndores no entierran todos los días*.[33]

Centrados en el problema de las clases sociales, Gonzalo Sánchez y Donny Meertens, con *Bandoleros, gamonales y campesinos* (1983), nos han ofrecido un estudio clásico de la entrañable e inconfundible manera de exterminarnos los unos a los otros durante tantos años.[34] Entonces primaba no la voluntad individual de un psicópata bandolero que decide matar y violar a solas, sino más bien una red densa, intrincada y sorprendente de intereses clientelares, de colectivos arraigados en la fe partidista y religiosa, en la dependencia tradicional a los patrones del poder regional y local. Este espectáculo sobrecogedor deja hoy un sabor amargo, y hasta

[32] El corte de franela es "una profunda herida sobre la garganta, muy cerca del tronco; este procedimiento lo hacen corriendo con fuerza un machete afilado sobre la parte anterior del cuello; casi siempre se encargaba a otra persona que levantara la cabeza de la víctima o se la colocara sobre un pedazo de madera, para que el verdugo ejerciera su cometido; se practicó especialmente en el Departamento del Tolima"; María Bernarda Espejo Olaya y Nancy Rozo Melo, "El léxico de la Violencia en Colombia en algunas obras de la literatura de violencia", ponencia, XXVII Congreso Nacional y I Congreso Internacional de Lingüística, Literatura y Semiótica, Tunja, Colombia, 9 de octubre de 2012. http://www.uptc.edu.co/export/sites/default/eventos/2012/cnills/documentos/el_lexico_violencia_Colombia.pdf [04.06.20]

[33] Eric Hobsbawm, *¡Viva la revolución!*, 219. En *Piscologías* (1903), Efe Gómez deja testimonio de esa relación popular con los dos partidos tradicionales durante la Guerra de los Mil Días.

[34] Gonzalo Sánchez y Donny Marteens, *Bandoleros, gamonales y campesinos* (Bogotá: El Áncora Editores, 1983).

el lector más desprevenido del libro referido concluye que el último que asesina o descuartiza con sevicia pavorosa, es quien porta y blande el machete. Aunque no superaban la centena por banda, el salvajismo a que se entregaban bandoleros liberales y conservadores generaba una espiral de *vendetta* que suplía el sistema judicial de un Estado ausente. El Estado se identificaba en la figura del gamonal, del barón político o del cura, vueltos una especie de Fernando VII de vereda. La venganza semi-tribal polarizaba y crispaba estos pequeños núcleos veredales que se conmovían en lo más profundo de su vida tradicional, en un tránsito hacia su desintegración irreversible, hacia la masificación urbana.

La Violencia en Antioquia

También la región antioqueña sufrió los estragos de la Violencia entre 1946 y 1953, como lo constata Mary Roldán en su libro *A sangre y fuego* (2003). En este departamento hubo ciento diecisiete mil habitantes desplazados, veintiséis mil asesinados; los municipios más impactados fueron Dabeiba, con quinientos sesenta y un asesinatos; Puerto Berrío, con quinientos cuarenta y seis; Urrao, con cuatrocientos veintiocho; Cañasgordas, con trescientos sesenta y ocho; Remedios, con ciento noventa y uno; y Caucasia, con ciento veintinueve. En contraste con otros departamentos, aquí, en lucha por la tenencia de tierra, la Violencia no se produjo en las zonas cafeteras, sino en las "zonas periféricas", "como las tierras bajas tropicales de Urabá, el Bajo Cauca, el Noreste y el Magdalena Medio", las cuales fueron añadidas al departamento de Antioquia en 1905 por el presidente Rafael Reyes.[35] La lucha se podría entender comparando dos de los complejos culturales que había logrado formular Virginia Gutiérrez de Pineda en *Familia y cultura en Colombia* (1968), el antioqueño o de la montaña y el negroide o fluviominero.[36] De un lado, los modos de

[35] Mary Roldán, *A sangre y fuego: La Violencia en Antioquia, Colombia, 1946-1953.* (Bogotá: ICANH, 2003), 23.
[36] Virginia Gutiérrez de Pineda, *Familia y cultura en Colombia*, 3.ª ed.

vida cultural de la Antioquia de la colonización cafetera, con su clima templado, amor al trabajo, cohesión familiar, devoción religiosa e ideal racial blanco; de otro lado, las zonas periféricas, tropicales, palúdicas y, sobre todo, habitadas por negros, mestizos e indígenas, con grandes territorios sin titulación; las tensiones y contradicciones entre ambas zonas generaron el específico marco de la Violencia antioqueña.

Mary Roldán explica que la "visión del mundo común" de la élites antioqueñas "estaba moldeada en parte por una educación compartida en los colegios jesuitas como el de San Ignacio en Medellín o por los lazos profesionales forjados en las facultades de derecho y medicina en la Universidad de Antioquia e ingeniería en la Escuela de Minas", de donde había egresado Ospina Pérez. Concluye Mary Roldán que la "experiencia compartida de ser educados por los jesuitas puede dar cuenta, al menos parcialmente, de la frecuencia del discurso anticomunista". [37] Y aquí no debemos olvidar al jesuita Félix Restrepo. Es decir, a pesar de que no faltaron las rivalidades interpartidistas, definidas desde los días del delirante obispo Manuel Canuto Restrepo, para remodelar todos esos territorios "salvajes" de la Antioquia periférica se había impuesto como incuestionable norma civilizatoria el patrón dogmático de raíz católico-tradicionalista, cuyo vivo retrato es doña Quiteria Rebolledo de Quintana, personaje de "Luterito" (1899) de Tomás Carrasquilla, otro fervoroso cronista de las pías cruzadas de Pedro Justo Berrío, Mariano Ospina Rodríguez y la Hegemonía Conservadora.[38]

(Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 1994), 223-347, 353-497.

[37] Roldán, *A sangre y fuego,* 73-77.

[38] Sobre Canuto Restrepo, *cfr.* Luis Javier Ortiz Mesa, "Manuel Canuto Restrepo y Villegas, 1825-1891. Un Obispo en Guerras Civiles colombianas, entre la Comuna de París y la Comuna de Pasto", *Historia y Espacio*, Vol. 7, N.º 37 (2011): 1-29; sobre las "influencias funestas" de los lazos profesionales y familiares entre Carrasquilla, Efe Gómez, Berrío, los Ospina y los Greiff, articulados en la Universidad de Antioquia, *cfr.* Luis Quiroz y Andrés Hidalgo, "Modernización de la provincia de Antioquia e inmigración. Carlos Segismundo de Greiff", en: M. S. Girón López (coord.), *Memoria cultural del Nordeste* (Medellín: Foco Fondo Editorial, 2020), 37-62; y sobre el texto en que Carrasquilla consagra a Berrío como el "Caballero de Cristo", *cfr.*

De hecho, en el inicio mismo de *Imaginación y poder* (2000), Claudia Steiner arranca hundiendo el dedo en la llaga mediante una carta de 1911 dirigida al gobernador de Antioquia, en la cual el prefecto de Urabá "se refería al «caos moral» que reinaba en la región a su cargo, destacando la necesidad de crear allí «una verdadera hegemonía moral de Antioquia»".[39] Parece increíble que este testimonio de la epopeya paisa en Urabá, que supone que la raza determina la moral y lo sociocultural, pertenezca al mismo año en que el antropólogo Franz Boas publica *La mente del hombre primitivo,* la síntesis científica más brillante y decisiva contra los prejuicios raciales y sus devastadoras consecuencias en las políticas públicas. Pero si se piensa que dos geógrafos extranjeros, profesores en la Escuela Normal Superior de Bogotá, el catalán Pablo Vila y el alemán Ernesto Guhl, fueron quienes rompieron por vez primera en Colombia con semejantes determinismos, y que egresados como Virginia Gutiérrez también lo hacían, se termina de comprender el encono de Ospina Pérez y Laureano Gómez en contra de esta importante institución modernizadora.

Tras el asesinato de Gaitán, el paisaje político se oscureció con el nombramiento de gobernadores conservadores, agresivamente intransigentes, mezcla de fanatismo doctrinario e imbecilidad criminal: en Antioquia lo fueron Dionisio Arango Ferrer o Eduardo Berrío González, nieto de Pedro Justo Berrío; también se oscureció el paisaje con la designación de policías como alcaldes municipales, quienes se encargaban de acosar y maltratar a los liberales, de arrebatarles sus cédulas el día de elecciones, etc. Rentas, puestos y contratos públicos se pusieron al servicio de la revancha conservadora. Las riñas inducidas y los asesinatos premeditados en cantinas, el reparto de miles de revólveres

---

Pablo Montoya, "«Sobre Berrío» [1928], de Tomás Carrasquilla: un ensayo retardatario", en: E. Carvajal Córdoba, A. M. Agudelo Ochoa, F. A. Gallego Duque (eds.), *Tomás Carrasquilla. Nuevas lecturas críticas de su obra literaria* (Berlín: Peter Lang, 2019), 222-245.

[39] María Claudia Steiner Sampedro, *Imaginación y poder. El encuentro del interior con la costa en Urabá, 1900-1960*, 2.ª ed. (Medellín: Editorial Universidad de Antioquia-Ediciones Uniandes, 2019), XVII.

Smith y Wesson a policías y civiles adeptos al laureanismo y las exhibiciones intimidatorias de la Virgen de Fátima, la Virgen anticomunista, fueron parte del escenario cotidiano del terror político, destinado a frustrar cualquier voluntad de resistencia, a perseguir despiadadamente a cada sospechoso y a romper con todas las formas tradicionales del juego del poder.[40]

Miedo, repulsa, complicidad fueron términos intercambiables. La línea divisoria entre legalidad e ilegalidad se difuminó. El sentido inveterado de comunidad se truncó decididamente. Todo tendía a desmoronarse y la región entera se vio al borde del abismo. El verbo aguantar —“aguante m’ijo, aguante”— se conjugó en cada una de sus posibilidades gramaticales. La respuesta fue, pues, la conformación de las guerrillas liberales como formas de resistencia legítima y esperanzadora, pero que derivaron, no pocas veces, en prácticas de bandolerismo y saqueo a la población, bajo la protección de miembros de las élites liberales. Parece ser que esto contribuyó, al igual que en otros casos de América Latina, “a desbaratar la organización de la protesta colectiva”, “más que a estimularla”, como lo examina otro historiador inglés.[41]

Un nuevo hito regional lo marcó la llegada de la United Fruit Company en 1959, la misma empresa estadounidense que había motivado la masacre bananera de 1928. Culminada la carretera al mar en 1956, cuyo conflicto retrató Tulio Bayer en la novela testimonial *Carretera al mar* (1960), e instalada la compañía norteamericana bajo el nombre de

[40] Las nada casuales apariciones de la Virgen de Fátima entre el 13 de mayo y el 13 de octubre de 1917 coinciden con los acontecimientos de la Revolución rusa. El nexo anticomunista es obvio. Tiene afín significado la veneración a la Virgen de Lourdes en los momentos de mayor agitación de los liberales italianos contra el papa Pío IX. Napoleón III también estuvo muy dispuesto a la recatolización de Francia, en contra de los socialistas, luego de la Revolución de 1848. En forma excepcional, anotemos, el gobernador conservador Fernando Gómez Martínez procuró alentar un clima de concordia entre conservadores y liberales, pero todos sus esfuerzos fueron en vano, así como lo fue el Comité Pro Paz de Antioquia, compuesto por notables de ambas colectividades partidistas.

[41] George Rudé, *Revuelta popular y conciencia de clase* (Barcelona: Editorial Crítica, 1981), 89.

Frutera Sevilla, la cartografía de la Violencia bipartidista se repitió, de Frontino y Dabeiba a Turbo, de Murrí y Peque a Ituango y Tierralta. Se verá entonces el surgimiento regional de dos guerrillas: las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y el Ejército Popular de Liberación (EPL). Nombres legendarios como Isaías Trujillo, Érika Montero y el Manteco sobreviven a esta gesta insurreccional. El paramilitarismo de los hermanos Castaño también llegaría a hacer época: "El territorio que desde el comienzo del siglo", refiere Steiner, "habían comenzado a ocupar lentamente campesinos expulsados por la pobreza y las guerras, aventureros y algunos pocos osados inversionistas, desplazando muchas veces a quienes ya estaban allí, se convirtió, desde entonces, en escenario de nuevos conflictos, los cuales, con frecuencia, se confunden con los antiguos […]. Conquistar la frontera a cualquier precio, negando la historia del 'otro'. El legado del encuentro colonial seguía vigente en los años noventa".[42]

Los violentos antagonismos de la sociedad colombiana no condujeron a la erección de un Estado legítimo, uno con suficiente autoridad política y moral para imponer un orden que garantizara las libertades y derechos individuales; más bien, todos los derechos fueron violados sin contemplación. Tampoco condujeron a una armonía económica y equilibrios de cargas sociales; de hecho, las brechas entre las clases, las regiones y los sectores sociales se acentuaron enormemente. El empeño de convertir la libertad individual en el pilar del contrato social y de hacer de la justicia social un mitigante de las rivalidades de clase se frustró bajo un mar de sangre, bajo el odio enconado por generaciones. El Estado y sus clases dirigentes no fueron capaces de percibir y responder a los desafíos enormes que demandaba una so-

[42] Steiner, *Imaginación y poder*, 141. Hacia 1997, cuando había más de cuatrocientas convivir, la Corte Constitucional declaró inconstitucional estas supuestas cooperativas de vigilancia y seguridad privada. Ellas se reintegraron clandestinamente al paramilitarismo y protagonizaron el mayor número de masacres, por ejemplo en Pichilín, Sucre, el 6 de diciembre de 1996. "Al 31 de diciembre del 2012, la Unidad de Justicia y Paz reportó que compulsó a la justicia ordinaria incriminaciones por hechos delictivos confesados por los paramilitares contra 1.023 miembros de la Fuerza Pública", *¡Basta ya!*, 158.

ciedad en rápida transición, una que iba de los núcleos tradicionales comunitarios y de los "valores naturales" a la compleja y exacerbada sociedad urbana de masas, con sus exigencias crecientes de representación política y social; por el contrario, prefirieron refugiarse en las fórmulas más anticuadas de viejos privilegios y codicia semi-feudal, combinadas de manera oportunista con las técnicas de represión más sofisticadas *Made in USA*. El resultado, muy racional, queda a la vista.

El Frente Nacional, las guerrillas comunistas y el conflicto armado

El llamado Frente Nacional fue un pacto intra-oligárquico, es decir, un "acuerdo de paz" entre las élites partidistas tradicionales para seguir gobernando el país. Álvaro Gómez Hurtado, hijo de Laureano Gómez, plagiando una frase de José Ortega y Gasset acuñó así esta perpetuación: el Frente Nacional es "el sagrado derecho a la continuidad". En efecto, la dirigencia liberal-conservadora, encabezada por Alberto Lleras Camargo y Laureano Gómez, diseñó con diligencia sin par la estrategia constitucional del mitis-mitis para seguir en el poder tras la catástrofe de las décadas anteriores. Como un Ave Fénix surgida de las cenizas de la Violencia, el Frente Nacional llegaba asegurando paz, prosperidad y anticomunismo.

El testigo directo de esas conversaciones, Camilo Vázquez-Cobo Carrizosa, hijo del mentado candidato conservador Alfredo Vásquez Cobo, ha dejado un documento ejemplar: *El Frente Nacional: su origen y su desarrollo* (ca. 1960); en cualquier latitud se calificaría este escrito de cínico y escandaloso, pero solo entre nosotros se lo juzga espléndido. Más aún: lo que describe Gabriel Silva Luján como una política clásica de coaliciones partidistas, como "parte esencial del sistema inmunológico del régimen político colombiano", no era más que cinismo para definir una situación aberrante: hasta los años setenta del siglo XX, las altas esferas del poder político se contraían de manera per-

tinaz a un asunto entre los elegidos, para usar la expresión del hijo de López Pumarejo, Alfonso López Michelsen.[43] Sin rebuscar demasiado en la historia de los pactos políticos de matriz hispánica, el Frente Nacional remite a la famosa fórmula de Antonio Cánovas del Castillo: el "turno pacífico". En el lenguaje popular, la fórmula significa: hoy por ti, mañana por mí. Se trata de la tradición bipartidista, monárquica en España, republicana en Colombia, que se basa en el autoritarismo simulado, en la exclusión violenta de quienes no firmaron el pacto turnista y en un clientelismo políticamente eficaz y socialmente aceptado, pero corrupto en su dinámica electoral.[44] Estas mañas tradicionales, cuyo anecdotario es profuso, solo se han profundizado bajo el efecto del narcotráfico.

Nuestro Frente Nacional no pensó en el país pobre, en el país rural, en el país invisible que había chupado todas las pestes bíblicas de una violencia inconmensurable; en realidad, no le cabía pensar en él. Las masas sometidas a la total confusión y a condiciones laborales más que deprimentes e inhumanas, determinaron el aumento de la inmensa riqueza para unos pocos y el aumento de la inmensa pobreza para sí mismas, para la mayoría.[45] Por todos los medios inimaginables, incontables e inenarrables, la Violencia había dejado

[43] Gabriel Silva Luján, "El origen del Frente Nacional y el gobierno de la Junta Militar", en: Á. Tirado Mejía (dir.), *Nueva Historia de Colombia. II. Historia Política 1946-1986* (Editorial Planeta, Bogotá 1989), 182. Este conveniente artículo corresponde a la entrada actual de "Frente Nacional" en Wikipedia, nuevo campo ideológico de guerra.

[44] Acerca del sistema clientelar bipartidista en la España finisecular, *cfr*. Manuel Suárez Cortina, *La España Liberal (1868-1917). Política y sociedad* (Madrid: Editorial Síntesis, 2006).

[45] En el temprano bienio de 1804 y 1805, Hegel había ya captado la crudeza de esta relación inhumana de la sociedad burguesa: "Una masa de la población está condenada al anonadante, antihigiénico e inseguro trabajo en las fábricas, talleres, minas, etc. Ramas enteras de la industria que mantenían a grandes porciones de la población, cierran de pronto sus puertas porque la moda cambia o porque el valor de sus productos disminuye debido a invenciones nuevas en otras partes o por cualquier otra razón. Masas enteras se ven así abandonas sin remisión a la pobreza. Aparece el conflicto entre una vasta riqueza y una vasta pobreza, una pobreza incapaz de mejorar su condición […]. Esta desigualdad entre la riqueza y la pobreza, la necesidad y la carencia se convierten en el más extremado desmembramiento de la voluntad, de la rebelión interna y del odio". Citado por Herbert Marcuse, *Razón y revolución* (Barcelona: Altaya, 1994), 84.

el saldo rojo de más de ciento noventa mil asesinatos y de dos millones de hectáreas de tierra despojadas, según registra el clásico estudio de Paul Oquist, *Violencia, conflicto y política en Colombia* (1978).[46] Se podría hablar de un *thriller* colectivo y multitudinario, si no desfiguráramos con esta expresión de la trivializada cultura del entretenimiento el dantesco contenido de dolor y angustia.

Como lo había hecho Rojas Pinilla, también Alberto Lleras Camargo y Guillermo León Valencia Muñoz prometieron al país campesino tierras, vivienda, carreteras, créditos; prometieron paz y prosperidad. Como con Rojas, esas promesas se esfumaron rápidamente. Las reformas agrarias eran tenues, no solo por la diferencia entre lo que prometían y lo que cumplían efectivamente, sino porque el clima de agitación insurreccional había alcanzado una temperatura inédita. Y en todo el continente. No en vano en 1958 Fidel Castro había nacionalizado la tierra en Cuba, dando la primera revolución de corte soviético al hemisferio occidental y obligando a desplazar el punto focal de la Guerra Fría a costas latinoamericanas. Las guerrillas colombianas, ya no las liberales de los años cincuenta o los bandoleros de principios de los sesenta, se tornaron cada vez más frontales, con mayor conciencia de los intereses sociales y económicos por los que combatían a muerte. En realidad, a la par de las promesas de *pax* frentenacionalista, la intervención y el financiamiento de los Estados Unidos se volvieron políticas crónicas, un cáncer de larga duración.[47]

Poco después de subir a la presidencia, Lleras Camargo solicitó asesoría norteamericana para contener la subversión. Se le entregó un informe el 27 de enero de 1960, el cual sugirió una "estrategia dual": la implementación de una "fuerza móvil contrainsurgente", dirigida a "reducir la

[46] Citado en el informe *¡Basta ya!,* 115, 120

[47] *Cfr*. Gráfico de Diana Marcela Rojas, citado por Renán Vega Cantor, "La dimensión internacional del conflicto social y armado en Colombia. Injerencia de los Estados Unidos, contrainsurgencia y terrorismo de Estado", en: *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia* (La Habana: Comisión Histórica del Fin del Conflicto y sus Víctimas, 2015), 777. Los años de 1964, 2000 y 2005 muestran los picos más altos de intervención internacional en Colombia.

violencia bandolera", y la adscripción a la Alianza para el Progreso, cuyo reformismo antisubversivo delineado por John F. Kennedy pretendía remediar "las causas estructurales de la violencia".[48] No desobedeció, como cabía esperar. Desde entonces, el ejército no se ocupó tanto de las fronteras, de las relaciones interestatales, cuanto del orden público, de la relación intraestatal. Acaso sea este un signo distintivo del trastocamiento del concepto de "pax civilis" por el de Guerra Fría.

Desde mucho antes, Lleras Camargo había hecho del "mirar hacia el norte" su línea política. Así participó en la fundación de la Universidad de los Andes en 1948, la cual contó con el apoyo expreso del general George Marshall y con la cual se esperaba formar a una élite que culminara sus estudios en Estados Unidos. Esta fundación, parte de la caricatura, testimonio y confesión de Alfonso López Michelsen en su novela *Los elegidos* (1953), era un intento de contrapesar las políticas franquistas de Ospina Pérez y Gómez Castro, así como la herencia liberal-socialista de la Universidad Nacional de López Pumarejo. Lo que estaba en juego era la redefinición de las élites, las cuales ya no serían formadas según los estrictos moldes de la burocracia semicolonial, de la hacienda, la iglesia y el ejército. En principio, el Frente Nacional logró acompasar estos modelos universitarios bajo la dirección de la Asociación Colombiana de Universidades (ASCUN), institución fundada en 1957 como un marco de cooperación liberal-conservadora. Esta entidad de orden privado regentó, en realidad, la universidad colombiana hasta la creación del Instituto Colombiano de Fomento de la Educación Superior (ICFES) en 1968.

De esta manera, mientras se seguía la "Estrella Polar" de Lleras Camargo para también hacer "las paces" al respecto de la educación, en 1965 un egresado del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario y antiguo becario del Instituto de Cultura Hispánica, Rafael Gutiérrez Girardot, formuló

[48] *¡Basta ya!*, 119. Este informe retoma aquí a Dennis Rempe, quien estudia dicha participación norteamericana en su tesis de posgrado: *United States National Security and Low-Intensity Conflict in Colombia, 1947-1965* (1994).

estas dos tesis sobre el subdesarrollo: la "universidad privada efectúa y fortalece en el ámbito social la separación de las capas sociales que han de ejercer el dominio en el país de manera clasista", "El hecho de que una universidad estatal trabaje ineficientemente no habla a favor de la universidad privada, pero contra la universidad privada habla el que —mientras ella subsista— ni la universidad estatal ni la universidad privada podrán llenar acertadamente la tarea de formación, de investigación y de enseñanza […]. Si la universidad estatal no hubiera de cumplir con su tarea también allí donde no existe ninguna universidad privada, sería esta una circunstancia que hablaría a favor de una planificación estatal enérgica de la educación pública".[49] Fueron, en fin, los años en que con idéntico norte se instituyó en Medellín la Escuela de Administración y Finanzas, hoy la Universidad EAFIT.

Entre tanto, el líder agrario Jacobo Prías Alape, Charro Negro, quien poseía un equipo de proyección de cine con que instruía a las masas, había sido asesinado el 11 de enero de 1960, en Gaitania, Tolima, frente al café de Libardo Baena, según un testigo de época. Este asesinato, para sus copartidarios, marcó entre amigo y enemigo una frontera irreversible y de efecto prolongado. La rebelión de campesinos contra el Estado tomó una fuerza inusitada.

Siguió la presidencia de un furioso franquista, Guillermo León Valencia, hijo del ya mentado Guillermo Valencia, lustroso embajador de Laureano Gómez en Madrid y consuegro del principal responsable de la fundación de la Universidad de los Andes, Mario Laserna Pinzón.[50] El nuevo mandatario, responsable del decreto de restauración de la Universidad Santo Tomás, no quiso equivocarse: mediante el Plan Lazo, ceñido a la política antisubversiva estadounidense (*Latin American Security Operation,* LASO), ordenó el exterminio de los reductos comunistas, llamados

[49] Rafael Gutiérrez Girardot, "Diez tesis sobre el tema: universidad privada y subdesarrollo", *La encrucijada universitaria*, 138.

[50] El delirio franquista traicionó a Valencia en la cena oficial con la que recibía al presidente de Francia, el general Charles de Gaulle. Valencia prorrumpió en el grito: "¡Viva España!".

"repúblicas independientes" por Gómez Hurtado desde el periódico *El Siglo*.[51] El primer ataque estuvo dirigido contra Marquetalia, comunidad encabezada por Pedro Antonio Marín Marín o Manuel Marulanda Vélez y Luis Alberto Morantes o Jacobo Arenas. En medio de la persecución militar, estos dos se reúnen con Ciro Trujillo en las márgenes del río Duda. Entonces, con un centenar de familias que huían de la represión estatal, crean en mayo 27 de 1964 las FARC, guerrilla soportada en el Partido Comunista Colombiano (PCC). El Plan Lazo continuó con las incursiones militares a Riochiquito, Cauca, y El Pato, Caquetá, cuya recuperación guerrillera provocó desplazamientos forzados hacia San Vicente del Caguán, Guacamayas y Algeciras.[52]

Es todavía intrincada la larga travesía que va de los primeros años de la violencia de Ospina y Gómez hasta la conformación de las guerrillas comunistas. Fueron años decisivos para redefinir las luchas entre las bases campesinas y los señores de la tierra. Las orientaciones ideológicas eran difusas, interrumpidas por cambios de gobiernos y políticas de paz o guerra, por lo que se cernía un gran desconcierto en la praxis guerrillera. Marulanda mismo había hecho parte de las guerrillas liberales de Gerardo Loaiza desde 1949. Por años combatió contra la policía, el ejército, los conservadores y los pájaros de la región. Sin embargo, el bandolerismo impactó en la conciencia de este joven campesino. El robo de unas mulas y el asesinato de un campesino, hermano de su amigo Charro Negro, pudieron haberlo decidido. Se incorporaba al PCC en 1952, adoptando el nombre del primer concejal comunista de Medellín, quien había sido torturado hasta la muerte por el gobierno de Laureano Gómez.[53] La persecución por parte de Lleras Camargo y Valencia termina decidiendo el inequívoco rumbo insurreccional. Este fue el *big-bang* de un cosmos político en guerra durante más de medio siglo.

---

[51] *¡Basta ya!,* 121.
[52] *¡Basta ya!,* 123. Según este informe, la adopción del nombre FARC se realiza en la Segunda Conferencia (1967).
[53] Manuel Marulanda Vélez, *Resistencia de un pueblo en armas*, t. I (Bogotá: Ocean Sur, 2015), 58.

El 15 de septiembre de 1971, Marulanda apuntaba en su diario de guerra la transición de familias campesinas a guerrilla: "Hoy nos encontramos en un sitio en el que en 1965 tuvimos diez combates con el enemigo. Lástima grande que en esa época no éramos guerrillas móviles, sino más que todo puras familias, y por eso nos fue tan mal en todo sentido".[54] Habían aprendido de los errores. Durante la Segunda Conferencia Guerrillera, en 1967, las FARC desplegaban una estrategia más completa: la organización en cinco destacamentos, con un área previamente acordada y delimitada, para una "guerra de guerrillas móvil, total y absoluta", en palabras del citado Jaime Guaraca.[55] Cada destacamento tendría dos líderes: Marulanda y Jacobo Arenas, Ciro Trujillo y Cesáreo Bahamón, Rogelio Díaz y Joselo Ruiz o Rigoberto Losada, Carmelo Perdomo y Dagoberto y Cartagena y Elicerio González. Así el marco de operaciones se extendió, no sin dificultades, al Alto Guayabero en el Meta, a la zona de Natagaima en el Huila y a las estribaciones de las cordilleras central y oriental. Poco después se extendía a Santander, Magdalena y Boyacá, mediante contingentes pequeños, pero muy activos. El 26 de septiembre de 1967 caía la primera mujer en combate, Miriam Narváez, en La Legiosa, Chaparral…

Lo cierto es que las FARC crecieron muy lenta y sigilosamente en los años siguientes. Las figuras de Marulanda y Arenas solo cobraron resonancia pública en 1977 por un reportaje que hace *El Excelsior* de México.[56] Había entonces un millar de efectivos en las FARC, las cuales se presentaban como un ejército revolucionario popular, sin ocultar ni su relación orgánica con el PCC ni su ideología marxista-leninista y bolivariana. El Estado Mayor General orientaba la guerra en conformidad con las Conferencias Nacionales y con el reglamento interno militar. Operaban todavía en cinco frentes, subdivididos en columnas, compañías y guerrillas, siendo esta la unidad menor operativa: doce hombres

[54] *Resistencia de un pueblo en armas*, 151-156.
[55] *Así nacieron las Farc*, 7.
[56] Carta de Jacobo Arenas a Marulanda Vélez del 1 de marzo de 1977, *Resistencia de un pueblo en armas*, 401-402.

que a la vez conformaban la célula de partido. Aspiraban a lograr acuerdos con las otras organizaciones guerrilleras, el Ejército de Liberación Nacional (ELN), el EPL y el M-19, y mencionan acercamientos con los Núcleos de Replanteamiento del ELN. No tenían en sus filas curas rebeldes, las mujeres guerrilleras gozaban del mismo estatus de los hombres, se cuidaban de aventuras militares, se estimaban modestas y reconocían solo tres penas capitales por deserción con armas y dinero. Decían: "A este país no lo puede arreglar sino la revolución", "nosotros, militantes del partido más optimista del mundo, jamás desechamos que la revolución colombiana se realice de un modo pacífico".[57] Otros medios internacionales y nacionales reprodujeron este reportaje en medio del desprestigio creciente del mandato de Alfonso López Michelsen, quien estaba frustrando las expectativas sociales que en oposición al Frente Nacional había afirmado lustros atrás en el Movimientos Revolucionario Liberal.

Por su parte, la Revolución cubana y la teología de la liberación dieron el modelo a los jóvenes universitarios que en 1964 fundaron el ELN, en conjunto con los sobrevivientes de las guerrillas gaitanistas de Rafael Rangel, provenientes del Magdalena Medio. Llegaron a unírseles estudiantes de la Universidad Industrial de Santander, fundada en 1944, y estuvieron relacionados con la Juventud Comunista, las Juventudes del Movimiento Revolucionario Liberal, el Movimiento Obrero Estudiantil Campesino y el Frente Unido de Acción Revolucionaria. El surgimiento del EPL, en cambio, estuvo ligado a las disidencias prochinas dentro del PCC y a las viejas guerrillas liberales en el alto San Jorge y en el alto Sinú, dirigidas respectivamente por Julio Guerra y Mariano

[57] Jacobo Arenas, *Paz, amigos y enemigos. Reportajes y documentos* (Bogotá: Ediciones Izquierda Viva, 2016), 11-37. Es tan arraigadamente colombiana esta guerrilla, que en el Censo Socio-económico UN-CNR del 2017, de los 10.015 miembros censados, 9.929 eran oriundos de Colombia. Solo había 2 europeos, 16 ecuatorianos, 54 venezolanos, 8 brasileros y ni un solo cubano, ni siquiera un ruso. El 66% era de origen rural; 19%, urbano; 30%, entre afros e indígenas. El 57% tenía educación básica; 21%, secundaria y solo 3%, superior, como si se tratara, en la estadística demográfica, de la Colombia de mediados de los años sesenta que vio nacer a esta guerrilla.

Sandón.[58] Como lo recapitula recientemente Jhon Deison Trujillo en “Valores, principios y héroes en las FARC-EP” (2019), las teorías del foquismo las representaron el ELN y el EPL, guerrilla que también impulsó la guerra popular prolongada, aunque fueron las FARC las que, en la praxis, operaron con las comunidades para agotar al ejército.[59]

Las masas lanzadas a la pobreza extrema y al desamparo social y cultural no encontraron eco en las autoridades, que solo quisieron ver en ellas aliadas en su represión a la subversión. En 1968, bajo la presidencia de Carlos Lleras Restrepo, primo segundo del otro Lleras, el general estadounidense William Yarborough propuso la idea de una Defensa Civil, acaso la más burda estratagema empleada, una que daba pasaporte legal a la especie paramilitar que tanto mal ha hecho al país. De manera que si Rojas Pinilla, Lleras Camargo, Valencia y Lleras Restrepo incumplieron al campesinado, le correspondió echar cerrojo a cualquier reforma agraria a Misael Pastrana Borrero, un conservador huilense educado por jesuitas y antes secretario privado de Ospina Pérez. El Pacto de Chicoral del 9 de enero de 1972 fue el emblema de la reacción gobierno-terratenientes contra todo esfuerzo para transformar la estructura de la tenencia y la propiedad de la tierra. Se trataba de la misma estrategia de Ospina Pérez contra sus enemigos treinta años atrás, amparada ahora en la figura de la Defensa Civil. Poco después, Marulanda se percataba de la importancia de esto: “El Plan dizque es, según la prensa, situar en El Alto, Medio y Bajo Pato a cuatro mil nuevos colonos bajo la dirección y planificación de la Defensa Civil. Es posible que se trate de una maniobra para obligar a la gente a defender su posición o provocar un enfrentamiento de la guerrilla con las masas”.[60] La puerta para la violencia guerrillera, que reaccionaba a esta nueva violencia estatal, se abrió de par en par.

58 *¡Basta ya!,* 123-125.

59 Jhon Deison Trujillo Caro, “Valores, principios y héroes en las FARC-EP. Configuración del proyecto orgánico y moral de la organización (2002-2012)” (trabajo de grado en Historia, Universidad de Antioquia, 2019).

60 Marulanda, *Resistencia de un pueblo en armas*, 155.

Así, pues, parecía repetirse el ciclo que abrió el liberalismo democratizador de la Revolución en Marcha de López Pumarejo y que cerró brutalmente el dúo Ospina-Gómez; el ciclo medio liberalizador del Frente Nacional se cerraba con una nueva apuesta a favor de la violencia estatal y paraestatal por Pastrana Borrero. Pero con una diferencia. Mientras Ospina y Gómez consideraron en abstracto que sus acérrimos enemigos eran liberales, gaitanistas, masones, judíos, chusmeros y comunistas, el pastranismo frentenacionalista, como fase superior de este franquismo encanecido, enfocó su interés en contra de los nuevos enemigos de clase: los comunistas guerrilleros, los comunistas campesinos, los comunistas indígenas, los comunistas sindicalistas y los comunistas estudiantes.

Con tan generosa visión de lo político, luego actuaron con ejemplar humanismo cosmopolita Julio César Turbay Ayala, nuestro Pinochet en corbatín, y Álvaro Uribe Vélez, quien se postuló como el anti-Chávez latinoamericano. De hecho, Turbay Ayala y su ministro de defensa, Luis Carlos Camacho Leyva, declararon estado de guerra. Ello llevó a la denuncia de ochenta y dos mil detenciones arbitrarias, torturas en batallones militares, desapariciones y allanamientos absurdos contra sindicalistas, estudiantes y miembros del EPL y el ELN, a la par que surgieron otros grupos paramilitares, como el de Ramón Isaza y los Pérez en Magdalena Medio, el de Hernán Buitrago en Casanare y el clan Rojas en Magdalena. Ante este devastador panorama, incluso sonaron las alarmas en Amnistía Internacional y la Comisión de Derechos Humanos de la Organización de los Estados Americanos.[61]

Esta generosa visión de lo político tenía un fundamento ideológico, la Doctrina de la Seguridad Nacional, fundamento para los estados de sitio a lo largo y ancho de América Latina basado a su vez en la Teoría de la Seguridad

[61] *¡Basta ya!*, 133-134. A propósito de estos años signados por la figura del estado de sitio, Sebastián Hincapié Rojas recientemente nos ha explicado un aspecto decisivo de nuestro conflicto armado: *De acusados a acusadores. Una historia de los Consejos de Guerra Verbales en Colombia, 1969-1982* (Medellín: Fondo Editorial FCSH, 2020).

Nacional, de raigambre estadounidense y al servicio de la Guerra Fría desde 1950. No faltaron aberrantes manuales de terrorismo de Estado y burdas legitimaciones morales. El paradigma estremecedor fue acaso la dictadura militar en Argentina, ocurrida entre 1976 y 1983: unos treinta mil ciudadanos torturados y desaparecidos, sin reparos de edad, sexo, culto u oficio. "Los castigos no terminaban nunca, todo estaba organizado científicamente, desde los castigos hasta las comidas"; así lo documentó el preclaro informe *Nunca Más* (1984), el cual encargó el presidente Raúl Alfonsín a la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP), presidida por Ernesto Sábato.[62] La picana, método privilegiado de tortura; la venda en los ojos, para mayor sentimiento de desamparo; la Escuela Mecánica de la Armada, predilecto campo de concentración, entre muchos otros también clandestinos; estos son los símbolos de la hecatombe civilizatoria de una dictadura militar abominable.

Habría que agregar que para la búsqueda e identificación de cadáveres en fosas comunes, el padre de la antropología forense, el profesor estadounidense Clyde Snow, en 1984 introdujo esta disciplina en Argentina, en asocio con la CONADEP y las Abuelas de la Plaza de Mayo. A partir de entonces podemos señalar una difusión: en 1989 se establece el Grupo de Antropología Forense en Chile; en 1991, la Fundación de Antropología Forense de Guatemala; en 2001, el Equipo Peruano de Antropología Forense; en 2005, Equitas en Colombia; en 2013, el Equipo Mexicano de Antropología Forense. En nuestro país, con la creación en 2017 de la Unidad de Búsqueda de Personas dadas por Desaparecidas (UBPD), enmarcada en los Acuerdos de Paz de La Habana, se dio un paso realmente tardío, pero necesario, contra este flagelo monstruoso que acosa a todas nuestras sociedades latinoamericanas.

[62] Legajo 3721 citado en *Nunca Más. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas* (Buenos Aires: Eudeba, 1984), 155.

La migración hacia la ciudad, la masificación urbana y la modernización universitaria

Entretanto, el país se había transformado enormemente en las décadas de los cincuenta a los ochenta. La colonización de fronteras y la misma crisis del café, símbolo y orgullo nacional sobre el que se sustentó la clase media rural más sólida del subcontinente latinoamericano, exceptuando a Argentina, facilitaron el paso de una bonanza cafetera a una bonanza marimbera y cocalera.[63] No fue casual que los mismos dinámicos cafeteros de la región antioqueña, quienes también habían impulsado las industrias más fuertes, como la de comestibles y textiles, fueran quienes al fracturarse las economías tradicionales, aprovecharan las ilegales de años posteriores. La película *Sumas y restas* (2005) de Víctor Gaviria retrata con aciertos esa traumática transición.

Así que los pobres del campo que no huían hacia la ciudad, sustituían los cultivos tradicionales bajo la presión de los nuevos amos de las drogas ilícitas y por los asociados a este ascenso mafioso, los representantes de las renovadas prácticas latifundistas, como la ganadería extensiva y el cultivo de palma africana y banano en la zona de Urabá. Para el año 2000, producto de este largo conflicto armado, se llegó a un punto abrumador. El 52.2% de la tierra estaba concentrada en el 1.1% de los propietarios, con una sobreutilización del suelo para ganadería: 39.2 millones de hectáreas empleadas, sobre un potencial apto de solo 24 millones; mientras que había una subutilización del suelo para la agricultura: de las potenciales 21.5 millones de hec-

[63] Gino Germani, “Causas y consecuencias de la urbanización acelerada. Notas sobre el proceso de urbanización en América Latina”, en: Alejandro Blanco (ed.), *Gino Germani: la renovación intelectual de la sociología*, (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2006), 330. El capítulo, tomado del libro *Sociología de la modernización*, ofrece un cuadro de “Perfiles de la estratificación urbana y rural (1950 aproximadamente)”. Argentina contaba con 32.1 % de actividades rurales primarias de estrato medio; Colombia, 17 %; Chile, 15 %; Venezuela, 4.8 %; Brasil, 3.2 %; Ecuador, 1.5 %; Bolivia, 1 %.

táreas, apenas eran sembradas 4.1 millones.[64] De allí se explica la insistencia en la Reforma Rural Integral de los Acuerdos de Paz de La Habana; su proposición básica de una correcta titulación de predios y de la precisa identificación de baldíos es una tarea técnica fundamental que se ha pospuesto desde hace ciento sesenta años, por lo menos, cuando el cartógrafo sueco Carlos Segismundo de Greiff fue despedido de su trabajo de agrimensor oficial de la nación, justo después de inquirir por títulos que "no creía del todo legales" de unos "señores Vengoechea y Lafaurie", entre otros protegidos políticos regionales.[65]

Al igual que en casi toda América Latina, la migración del campo a la ciudad había crecido a un ritmo incontrolado, dislocando la estructura de la vida urbana y desafiando cualquier planeación estatal, como lo estudia José Luis Romero en *Latinoamérica: las ciudades y las ideas* (1976).[66] Medellín, por ejemplo, había pasado de cerca de trescientos mil habitantes hacia 1950, a más de un millón hacia 1970. Los cinturones de miseria crecieron como hongos en primavera. Esto se convertía en el desafío sociológico más alarmante para los científicos sociales del subcontinente, pues amenazaba con romper el orden político establecido y con desatar unas protestas incontenibles. Entonces fue pionero el libro *Antropología de la pobreza* (1959) de Oscar Lewis, el cual desembozaba un hecho pavoroso, un drama incógnito de familias sin nombres. Por vez primera la pobreza fue desnudada para las ciencias sociales, y fue un escándalo nacional: en México siguieron un proceso judicial contra el antropólogo norteamericano que había estudiado a fondo los cinco cuadros de familias marginales venidas del campo.[67] Poco después, también fueron

---

[64] *¡Basta ya!*, 178.

[65] Citado en Luis Quiroz y Andrés Hidalgo, "Modernización de la provincia de Antioquia e inmigración", 54.

[66] Existe reedición de 1999 por la Editorial Universidad de Antioquia, dentro de la colección de Clásicos Hispanoamericanos y con prólogo de Rafael Gutiérrez Girardot.

[67] *Cfr.* Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, *La Verdad Respecto de la Denuncia Penal Contra Los hijos de Sánchez de Oscar Lewis* (México, D.F.: SMGE, 1965).

un escándalo los dos tomos de *La violencia en Colombia* (1961) de monseñor Germán Guzmán, Orlando Fals Borda y Eduardo Umaña Luna, al igual que lo fue una salida de campo que organizó el capellán de la Universidad Nacional de Colombia, Camilo Torres Restrepo, quien tenía un origen social privilegiado: llevó a sus estudiantes de sociología al barrio marginal de Tunjuelito para ver, oler y palpar la miseria de Bogotá.

En la fase germinal de la masificación urbana, la novelística del plebeyo José Antonio Osorio Lizarazo había anunciado el crimen social de las condiciones de los "hombres sin presente", y acaso por lo mismo fuera vilipendiado con arrogancia por *El Tiempo,* de propiedad de Eduardo Santos. Obras como *La casa de vecindad* (1930), *El criminal* (1935) y, sobre todo, *El día del odio* (1952) son aún hoy una bofetada para el lector que busca una obra edificante. Quizás *La infancia legendaria de Ramiro Cruz* (1967) de Mario Arrubla o *Los parientes de Ester* (1978) de Luis Fayad lograron darnos un retrato más contemporáneo del empobrecimiento sin redención de los migrantes a la ciudad. En ambas novelas, por primera vez, los desheredados de las grandes urbes colombianas expresaban su angustia y desolación anómica.

La Colombia del campo y la Colombia de la ciudad cada vez se alejaban más de sí mismas, formando dos mundos aparte. Los "campesinos de ciudad", como los cantó Leonor González Mina, empezaron a explorar nuevas maneras de sociabilidad barrial y representación política, desde juntas de acción comunal, sindicatos y teatros, como el Experimental de Cali y el de La Candelaria en Bogotá, hasta el movimiento de basuriegos del padre Vicente Mejía en Medellín, el Frente Unido del Pueblo del cura Camilo Torres y los demás núcleos católicos de la ya cincuentenaria teología de la liberación. Dicho con Rubén Jaramillo Vélez, se trataba de alternativas discretas para confrontar la "modernidad postergada", algunas de las cuales han explorado recientemente Óscar Calvo y Mayra Parra en *Medellín (Rojo) 1968*. *Protesta social, secularri-*

zación y vida urbana (2012).[68] También hubo paliativos de grandes efectos colaterales, pues entonces se erigieron las ciudadelas universitarias, como el campus de la Universidad de Antioquia, el Servicio Nacional de Aprendizaje y los llamados Institutos Nacionales de Educación Media: en Medellín, el José Félix de Restrepo; en Popayán, el Francisco José de Caldas; en Tunja, el Carlos Arturo Torres; en Villavicencio, el Luis López de Mesa; en Cúcuca, el José Eusebio Caro… Pero la dirigencia frentenacionalista u oligarquía, como se le denosta con razón, no logró descifrar el nuevo código de distribución y amplificación de los roles sociales. Al cabo, respondió a los desafíos con una recrudecida violencia.

En ese ambiente de desesperanza, pero también de resistencia, se creó una nueva generación de luchadores sociales, de rebeldes con suficientes causas para organizarse en las manifestaciones callejeras, leer a los clásicos del marxismo-leninismo y empuñar las armas contra el Estado opresor entregado a los intereses hegemónicos de los Estados Unidos.[69] Fidel Castro y sobre todo el Che representaron los ídolos de una generación en pos del mitologema de la Revolución latinoamericana. El cura Camilo Torres completó el triunvirato sagrado, después de incorporarse al ELN y fallecer en su primer combate, el 15 de febrero de 1966. Estos símbolos entrañables eran enseña, ejemplo y guía del Hombre Nuevo, expresión de resonancia maoísta. En ellos, por ejemplo, estaba el motor para los jóvenes que en el mismo año acompañaron la fundación de la Universidad Autónoma Latinoamericana, cuyo profesorado había

[68] Tomo la expresión del libro de Rubén Jaramillo Vélez: C*olombia: la modernidad postergada*, 2.ª ed. (Bogotá: Editorial Temis, 1998). Sobre la significación general de estos años, también hay páginas esclarecedoras de Jaramillo Vélez compiladas en *Modernidad, nihilismo y utopía* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de Antioquia-GELCIL, 2013), especialmente "La vigencia de la Utopía" y "Modernidad contra Posmodernidad".

[69] En la investigación *Cultura intelectual de resistencia* (Bogotá: Desde Abajo, 2005), abordo la propagación de la lectura de los clásicos del marxismo en Medellín y las editoriales que fueron emblemáticas en ese entonces: Oveja Negra, El Tigre de Papel, La Carreta, La Pulga, Ediciones Pepe, entre otras. Véase también: "Aproximaciones a una historia de la lectura y la edición en Colombia", *Colombia es una cosa impenetrable,* 331-400.

roto con la liberal Universidad de Medellín. El imperativo de entonces fue que la clase trabajadora organizada — proletariados, campesinos y estudiantes —, negara la totalidad de nuestra brutal estructura socioeconómica, el estado negativo de nuestra sociedad.

La poderosa Federación Universitaria Nacional tuvo sus años de gloria, liderada por Jaime Arenas Reyes, cofundador del ELN. Para protestar contra el anacrónico rector de la Universidad Industrial de Santander, Juan Francisco Villarreal, este notable dirigente estudiantil había organizado una marcha a pie de Bucaramanga a Bogotá, la cual colmó la Plaza de Bolívar. Sin embargo, en marzo de 1971 fue asesinado por sus propios compañeros de lucha tras publicar *La guerrilla por dentro* —la tragedia semeja el complot que el anarquista Necháyev organizó para asesinar a un compañero, bajo el pretexto de probar la lealtad de su célula clandestina. Repugnado, Marx rechazó estos procedimientos punitivos y fanáticos en las filas de la Primera Internacional, lo que a su vez contribuyó a que rompiera relaciones con Bakunin; Dostoyevski, por su parte, recreó el asesinato en su novela *Los demonios* (1872)—. Pero esto no paralizó al movimiento estudiantil. Y, así mismo, hacia finales de la década de 1980 jubilados de la Facultad de Ingeniería de dicha universidad emprendieron los trámites por los que en Bucaramanga se estableció una seccional de la Universidad Pontificia Bolivariana, casi repitiendo lo ocurrido durante el primer gobierno de López Pumarejo.

Los modelos de Rusia, China y Cuba gravitaron, pues, en el imaginario revolucionario y actuaron como alternativas múltiples en las organizaciones partidistas, grupales, estudiantiles y guerrilleras. La ruptura chino-soviética, que se produce hacia 1960, dispara la atomización de los comunistas, hasta ese momento hegemónicamente representados por el PCC. Al modelo de la Revolución de Octubre se sobrepuso la gran experiencia de Mao Tse-tung y sus pasmosos logros. La Larga Marcha, el Gran Salto Adelante, la Revolución Cultural eran los momentos iridiscentes que estimulaban el ideario maoísta de una revolución desde las entrañas del campo. El antiintelectualismo que se exacerbó

en China hacia 1958, tras el corto periodo conocido como de "rectificación", "florecimiento y afirmación", fue un sello diferenciador notable. Los alborotadores intelectuales, con sus vicios pequeño-burgueses y derechistas, debían ser eliminados.

Acaso fueron los escritos de Mao los que contribuyeron en mayor medida a la mistificación del marxismo-leninismo, en virtud de su violencia verbal repetitiva: mientras que en todo el "Manifiesto comunista" de Marx y Engels la palabra "enemigos" *(Feinde)* aparece solo tres veces, en una sola página de Mao ella puede repetirse una docena de veces. Se trata de una simplificación dicotómica que poco tiene que ver con la lógica dialéctica de Hegel o de Marx; era una imagen mesiánica de la historia, unidireccional, sin contenido histórico-materialista. Podemos citar frases sorprendentes que confirman este credo revolucionario inexpugnable, el cual anula cualquier posibilidad de diálogo: "Todas las revoluciones sociales en las distintas etapas de la humanidad, son inevitables y están regidas por leyes independientes de la voluntad del hombre", "Mientras se apegue a los lineamientos correctos, la revolución estará destinada al triunfo, tarde o temprano", escribía Mao en una carta para el Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética el 14 de junio de 1963.[70] No es extraño así que para los oprimidos por las élites capitalistas locales y el imperialismo norteamericano, el breviario conocido como *Libro rojo de Mao* fuera un verdadero talismán de poderes supremos, uno con un potencial de devastación más grande que el de la bomba atómica, a la que Mao bautizó "tigre de papel".[71]

[70] Franz Schurmann y Orville Schell, *China comunista* (México: Fondo de Cultura Económica, 1980), 92.
[71] *China comunista*, 159- 160.

La Universidad de Antioquia: del Paraninfo a la Ciudad Universitaria

El traslado de la Universidad de Antioquia desde el viejo Paraninfo hacia la moderna Ciudad Universitaria fue un evento de enorme significación. Registrado por *El Colombiano* "con extraordinario alborozo", era un inevitable paso hacia "la vanguardia y guía de la comunidad". La reestructuración intelectual, académica y arquitectónica colocaba la institución, según ese diario conservador, "en condiciones de responder a las inquietudes y necesidades de la nueva época". Se pasaba de la restringida preferencia por el derecho, la medicina y la ingeniería a otras profesiones, como bibliotecología, periodismo, antropología o pedagogía, las cuales "deben ser [...] atendidas paternalmente por las directivas de la Universidad". En su anacrónica concepción de la modernización universitaria, las élites locales no pudieron prever lo que pasaría.[72]

La Universidad de Antioquia pasó de unos mil quinientos estudiantes en 1960 a diez mil en los inicios de los setenta. La masificación del sistema universitario iba aparejada de su modernización bajo las premisas que Rudolph Atcon formuló en 1961, las cuales aceptaron de manera conveniente rectores tan decididamente anacrónicos como Jaime Sanín Echeverri o Ignacio Vélez Escobar, los gestores del nuevo campus. Ni siquiera un Jaime Jaramillo Uribe las objetó, cuando en mayo de 1963 acompañó con sus comentarios la publicación del informe de Atcon por la revista bogotana *Eco,* la cual también marcó época. Con "La universidad latinoamericana" o el "Plan básico de educación" —adoptado de inmediato por ASCUN—, el ingeniero estadounidense y consultor de la UNESCO no solo diagnosticaba muchos y vergonzosos lastres de universidades públicas y privadas, algunos todavía vigentes, como la presencia de actores extraacadémicos en los consejos superiores universitarios o el

[72] *El Colombiano*, 30 de enero de 1968. Acerca de la modernización universitaria, particularmente de la investigación, *cfr.* J. G. Gómez García y Selnich Vivas Hurtado, *Historias, desaciertos e investigación en Colombia* (Medellín: Ediciones UNAULA, 2015); los capítulos tres y cuatro enfocan el caso de la Universidad de Antioquia.

profesorado sin contratación de tiempo completo, sino que también desarrollaba el programa educativo de la Alianza para el Progreso, arguyendo a su favor la experiencia lograda en Chile, Brasil y Honduras y proponiendo, por ejemplo, la erección de los campus y el establecimiento de estudios generales. Así que campus y FARC son como vástagos gemelos del "mirar hacia el norte".

Acaso el primero en emprender la crítica, y acaso el único en sostenerla durante más de cuatro décadas, sea el ya citado Rafael Gutiérrez Girardot, si bien solo contó con pocos y tardíos interlocutores en el país. En un artículo de 1964 para las *Lecturas dominicales* de *El Tiempo,* artículo que en su momento no fue publicado, lo cual ya es elocuente, el polémico ensayista había previsto la ineficacia de esta reforma frentenacionalista. Aludiendo al socavamiento de la universidad pública por la coexistencia con la privada, patrimonio personal de los intocables elegidos, advertía: "el principal problema de la universidad en Colombia o de sus innumerables universidades consiste justamente en que su principal problema solo puede plantearse velada, discreta y equívocamente, lo cual conduce necesariamente a suponer que una situación de hecho como la de un anómalo pluralismo universitario no constituye un problema, sino una dificultad: la de aderezar armónica e integralmente una situación anómala".[73]

Aderezo armónico e integral, y con toque medieval añadido, fue también la transformación del Instituto de Filología en Instituto de Estudios Generales, etapa curricular que sería común a todos los estudiantes en sus primeros semestres. Pero por caduco paternalismo vestido a la norteamericana, esta traducción de uno de los puntos principales de Atcon no pudo prever que los estudiantes del nuevo instituto, unos mil doscientos, protagonizarían prontamente una de las protestas más resonantes de la historia de esta universidad, en contra de la injerencia misma de los yanquis en América Latina. El desgarramiento generacional

[73] Gutiérrez Girardot, "La universidad y sus problemas", *La encrucijada universitaria,* 51.

fue irreversible. El nuevo campus universitario, todavía sin mallas, fue un polvorín, y Barranquilla y Ferrocarril, las avenidas aledañas, fueron desde entonces la antesala predilecta de asedios, provocaciones, refriegas, ataques y contraataques.

Por esos "años rojos", expresión de María Teresa Uribe, pasaron estudiantes de perfiles tan disímiles como Carlos Gaviria, Estanislao Zuleta, Teresita Gómez, Gonzalo Arango, Álvaro Uribe Vélez, Víctor Gaviria o Jesús María Valle, el primer presidente del Consejo Superior Estudiantil. Los escritos de Camilo Torres, Antonio García, Darío Mesa, Gerardo Molina, Álvaro Tirado Mejía, Salomón Kalmanovitz y Germán Colmenares, entre otros muchos, irrumpieron estruendosamente en amplios círculos sociales, penetrando desde las discusiones de cafetería hasta los currículos académicos. El profundo abismo generacional lo completaba el psicoanálisis, la bomba molotov, el hipismo, el rock, la salsa y el amor libre; ellos mostraban la cara modernizante de lo que Tirado Mejía recientemente caracterizó en *Los años sesenta. Una revolución en la cultura* (2014), libro entre nostálgico, testimonial y analítico.

La primera muerte en el campus, tras disturbios y ocupación violenta de la policía y el ejército, tiene lugar el 28 de mayo de 1969, como lo reconstruye la línea de tiempo *50 años de violencia y resistencia en la Universidad de Antioquia,* coordinada por las profesoras Patricia Nieto, Adriana González y Sandra Arenas y parte del proyecto Hacemos Memoria.[74] En este disturbio de cuatro días, con ciento sesenta detenidos, falleció Luis Alfonso Muñoz Zapata, de 19 años, por un disparo en el tórax. Miles de alumnos de la Universidad de Antioquia, la de Medellín, la Autónoma Latinoamericana y la Pontificia Bolivariana hicieron causa común…

La espiral de la confrontación trazó una curvatura impredecible en abril de 1971, en el marco del VI Encuentro Nacional de Estudiantes. Este exigía la aplicación del "Pro-

---

[74] Hacemos Memoria, *50 años de violencia y resistencia en la Universidad de Antioquia* (2019). Recuperado de: http://hacemosmemoria.org/udea50/.

grama Mínimo de Estudiantes Colombianos", inspirado en parte por el Manifiesto de Córdoba (1918) y cuyo punto nodal, según la investigación encabezada por Fabio Giraldo, fue la autonomía universitaria y el carácter público de la universidad.[75] Confiados en el Coliseo Iván de Bedout, fueron detenidos entre seiscientos cincuenta y ochocientos estudiantes, de modo arbitrario y sin juicio formal, por un tiempo de entre quince días y "cinco o seis meses". Era el momento en que el presidente Misael Pastrana Borrero y su ministro de educación, Luis Carlos Galán, hacían inútiles esfuerzos no solo por contener las protestas en todo el país, sino también por imponer en el Congreso una ley inconducente de educación superior, proyecto finalmente hundido sin pena ni gloria.[76] Les fue más eficaz, para conjurar esa crisis ingobernable, los draconianos decretos 580 y 1259 de 1971, el primero de los cuales declaraba causal de cancelación de matrícula estudiantil, de contrato profesoral o de destitución de funcionario público la participación en "actos que atenten contra el orden público": "paros temporales o indefinidos o asambleas" o "actividades extra-académicas que conduzcan a los mismos resultados"; presidente y ministro apelaron finalmente a Consejos de Guerra en la IV Brigada y dejaron condenar a Yamil Restrepo Montoya, Teresa Montero y Carlos Arturo Pérez por apología del delito… verdaderos ejemplos de falsos positivos judiciales… Un mes después, la EAFIT recibía el reconocimiento gubernamental de universidad.

Más aún. Para principios de 1971, Lisímaco Sepúlveda, representante estudiantil de la Universidad de Antioquia, impulsa el debate en el Consejo Superior Universitario (CSU) para la conformación de una comisión de estudiantes

[75] Fabio Giraldo, Catalina María Ospina, Edwin Jader Suaza y Wilmar A. Martínez Márquez, *Acercamiento histórico-analítico al movimiento estudiantil en la Universidad de Antioquia: 1970-1979 y 1995- 2005* (Medellín: Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia, 2008), 20.

[76] Colombia carecía de una ley de educación superior. Más adelante, la legislación de Julio César Turbay Ayala, tramitada vía estado de sitio, se hundió en la Corte Suprema de Justicia. Solo durante el gobierno de César Gaviria se logró filtrar una Ley de Educación Superior, la ley 30 de 1992, expedida el 28 de diciembre, Día de los Inocentes, y vigente todavía hoy.

y profesores encargada de reformar los estatutos universitarios.[77] A las pocas semanas, se intensifican las tensiones, como lo registra en sus actas el CSU mismo al comentar un comunicado del Consejo Superior Estudiantil: "Se solicita a los *organismos extrauniversitarios* el retiro inmediato de sus representantes al CSU", con lo cual aludían a los representantes de la Iglesia y de la Asociación Nacional de Industriales (ANDI). El acta sigue así: "Esta solicitud la hacen en consideración a la lucha que a nivel nacional se ha implementado para lograr substraer a la Universidad de la influencia de personas ajenas a la vida universitaria, pues consideran que es a profesores y estudiantes a quienes corresponde el gobierno de la Universidad".[78] La propuesta insiste en el "Programa Mínimo" y, naturalmente, encuentra una réplica de los representantes de la Iglesia y los exrectores. A la reunión siguiente, el representante profesoral rechaza la violación de la autonomía universitaria por la incursión de la fuerza pública, cuyos "agentes se vanagloriaban por el número de estudiantes que cada uno de ellos había descalabrado", y denuncia la captura de profesores, "varios de ellos sacados de sus propios hogares". A su vez, soslayando directamente los efectos del allanamiento a los predios universitarios, el gobernador aprovecha para condenar las huelgas en virtud del estado de sitio, pues autonomía "no puede considerarse como una extraterritorialidad que conlleva una jurisdicción inviolable que permita cometer toda clase de desafueros".[79] Reitera enfáticamente que, en virtud de sus funciones de proteger la sociedad, prohíbe manifestaciones, protestas y mítines de cualquier naturaleza. El 7 de mayo del mismo 1971, estudiantes y profesores exigen la derogación del decreto 580

[77] Acta N.º 170 del CSU, 12 de marzo de 1971. Este apartado fue posible gracias a la revisión de las actas del CSU de la Universidad de Antioquia, labor realizada por los estudiantes Valentina Ordóñez y Alexander Salazar en el marco de la investigación en curso "Historia intelectual del conflicto armado en Colombia", dirigida por Diego A. Zuluaga, Juliana Vasco Acosta y Jenny Paola Valencia. Todas las actas fueron recuperadas de: https://normativa.udea.edu.co/Documentos/Consultar.

[78] Acta N.º 172 del CSU, 2 de abril de 1971.

[79] Acta N.º 172-B del CSU, 21 de abril de 1971.

y, además, declaran estos últimos mediante un comunicado asamblleario: "La crisis de la Educación Superior […] tiene como causa fundamental el estado de resquebrajamiento de la estructura socio-económica de la Nación y no como se ha querido presentar, en forma simplista, «el ejercicio de planes obscuros e individuales interesados en subvertir el orden establecido»". El resquebrajamiento se manifiesta en la universidad a través del "incumplimiento del Estado en sus obligaciones de financiación efectiva", de la "imposibilidad de una participación real de profesores y estudiantes en […] la orientación de la Universidad", de la "existencia de organismos burocratizados e inoperantes, como el ICFES y ASCUN", de la "imposibilidad de acceso de los sectores populares a la Universidad", y de la "ingerencia de organismos privados, como la ANDI, FENALCO, etc.", entre otras expresiones, según añaden.[80]

La discusión sobre el cogobierno se reitera en los meses siguientes —entre tanto, se crea el Frente de Estudiantes Demócratas en Cali— y llega a su máxima tensión en 1972. El ministro Galán Sarmiento sanciona el cogobierno y se procede a reemplazar los consejos superiores —cuya composición procedía del gobierno de Rojas Pinilla— por consejos universitarios, como lo exigía el movimiento estudiantil, liderado por el Movimiento Obrero Independiente Revolucionario (MOIR). Estos consejos estaban integrados así: "el gobernador, el rector, cuatro decanos, dos representantes profesorales, dos estudiantes y un egresado". Comentan Giraldo y su equipo: "Esta composición demuestra el triunfo del movimiento en aras de alcanzar la autonomía universitaria, en tanto que, tal como lo establece el Plan Mínimo, la administración de la institución universitaria recae en los estamentos básicos de la misma: estudiantes y profesores, que tienen ocho de los once escaños".[81] Sin embargo, el experimento tan anhelado solo dura tres meses por dos causas centrales: la primera, las desavenencias entre las fracciones de los grupos de izquierda, pues al MOIR

[80] Acta N.º 173 del CSU, 7 de mayo de 1971.
[81] Giraldo *et al., Acercamiento histórico-analítico*, 25.

se opone la Izquierda Revolucionaria Independiente, que agrupa a socialistas y camilistas y que también busca su representación propia; la segunda, porque el representante estudiantil se entiende como vocero y debe rendir cuentas, periódicamente, ante la Asamblea Estudiantil, situación que genera una incertidumbre insostenible en el tiempo. Pero olvida comentar la investigación aquí citada que otro de los factores que pudo incidir determinantemente en esta crisis estudiantil, procedía de la represión institucional: muchos de los estudiantes que integraban sus órganos representativos fueron expulsados de la universidad, como lo denuncia un auto-denominado Movimiento de Restauración Universitaria, según registra el referido proyecto *Hacemos Memoria*.

De este modo, el nuevo ministro de educación, el médico conservador Juan Jacobo Muñoz, suprime la reforma estudiantil al declararla ilegal mediante los decretos 856 y 886 de 1972. Las consecuencias, en realidad, llegan hasta el presente.

El resultado de la confrontación entre "administración" y movimientos estudiantiles y profesorales, produjo, solo en una década, veintiséis grandes conflictos e irreparables daños institucionales. Incluso, la Universidad CES aparece en 1977 a consecuencia de profundas desavenencias entre los profesores de medicina de la Universidad de Antioquia. El CSU, en la Resolución 141 de 1985, dejaba constancia de que las interrupciones, motivadas por los conflictos internos, "solo han permitido hacer 1.2 semestres por año".[82] Es decir, la anormalidad académica fue la norma institucional. ¿Era esto resultado eventual de una pugnacidad sin cesar? ¿Qué podría haber más de fondo? El lenguaje estereotipado y la brutal respuesta institucional de las directivas ante el reclamo de los otros estamentos fueron expresión de la distancia insalvable entre "los de arriba" y "los de abajo".

Hasta el día de hoy, "la administración", como la identifican los grupos estudiantiles, les resulta a estos distante,

[82] Citado por Darío Vélez Botero, *El movimiento político en la Universidad de Antioquia, 1974-1994* (Medellín: [sin información], 2006). Documento disponible en la Biblioteca Carlos Gaviria Díaz.

lejana, sorda a sus demandas. Incluso, traidora y cómplice con la represión del policiaco Estado contrainsurgente. Así la administración aparece como el enemigo para los estudiantes y los estudiantes aparecen como los enemigos para la administración. El foso sin fondo se podría explicar por la naturaleza heterogénea de los actores confrontados: la administración es una estructura de poder legalmente instituida, con altos funcionarios de carrera que obran con estrategias más o menos pautadas, mientras el movimiento estudiantil se compone de grupos fluidos, de muy diversa procedencia política, conectados con cierta volatilidad y decididamente ágiles y dinámicos en sus propuestas y accionar en cada coyuntura. Por este "distanciamiento radical entre los actores", se cita a Della Porta en la investigación del 2008, "en muchos casos los repertorios de protesta conducen gradualmente a la violencia".[83]

No es difícil identificar la palabra más recurrente que brota del líder estudiantil al hablar del conflicto: "miedo".[84]

¿Qué futuro tiene el proceso de paz en Colombia?

El Plebiscito y los obstáculos para la implementación

Quizás nadie olvida la noche negra del 2 de octubre de 2016, cuando en un plebiscito que todo el mundo había desaconsejado al entonces presidente Juan Manuel Santos, triunfó el No en contra de los Acuerdos de Paz. Los Acuerdos de Paz y la presidencia misma parecían desfondarse irreme-

[83] Giraldo et al., *Acercamiento histórico-analítico*, 85.

[84] En el marco del informe que colectivamente preparamos para la Comisión de la Verdad, esperamos ofrecer a los lectores tanto una ampliación como una continuación de esta reflexión sobre la violencia política y el conflicto armado en la Universidad de Antioquia.

diablemente, mientras atónitos y embargados de un dolor ciudadano, que en verdad no habían experimentado en tan fuerte medida, millones pronosticaban lo peor. Nada peor, en efecto, parecía sobrevenir luego de esa hecatombe en las urnas: por una mínima diferencia de 53.908 votos, pero al cabo mayoría por encima del 50%, la ciudadanía rechazaba un documento histórico, de trascendencia incalculable para nuestro país. Bastaba solo el menor comentario o paso en falso para que los artífices de la abominable encerrona antidemocrática se quedaran con todo. Nadie sabe explicar cómo, luego del tremendo golpe, quedó en pie algo de la institucionalidad. Las explicaciones del mismo expresidente Santos resultan débiles e inconvincentes.[85] No resulta difícil imaginar que muchos celebraron hasta la embriaguez este triunfo.

Lo decisivo en la votación de ese 2 de octubre fue la capacidad de los opositores del gobierno de Santos para movilizar los resentimientos acumulados, explotar la incertidumbre sobre el contenido de los Acuerdos y divulgar una supuesta traición a los valores tradicionales y los intereses de la nación. "Estábamos buscando que la gente saliera a votar verraca […]. Unos estrategas de Panamá y Brasil nos dijeron que la estrategia era dejar de explicar los Acuerdos para centrarnos en el mensaje de la indignación", reveló sin pudor el gerente de la campaña por el No, poco después.[86] La tapa de la irresponsabilidad fue haber nombrado a Gina Parody gerente de la campaña a favor de los Acuerdos, pues días antes había dejado el cargo de ministra de educación por unas cartillas que los sectores más conservadores rechazaron, indignados, como ideología de género. Nuestros estudiantes, además, tampoco salieron a votar, a causa de una indolencia imperdonable. En suma, resentimiento, miedo, incertidumbre, indignación, indolencia. Y mala fe, mucha mala fe de los impulsores del No. Hoy, sin embargo, en medio de la

[85] Juan Manuel Santos, *La batalla por la paz* (Bogotá: Planeta, 2019), 541-544.

[86] Juan Carlos Vélez Uribe, "El No ha sido la campaña más barata y más efectiva de la historia, entrevistado por Juliana Ramírez Pardo", *La República,* 4 de octubre de 2016, https://www.larepublica.co/el-no-ha-sido-la-campa%C3%B1a-m%C3%A1s-barata-y-m%C3%A1s-efectiva-de-la-historia_427891.

tortuosa implementación de los Acuerdos de Paz, casi todos nos hemos convertido en creyentes de algo al no temer un hundimiento definitivo.

Hoy los Acuerdos de Paz, suscritos en el Teatro Colón en diciembre de 2016, quizás corren con los mismos riesgos de incumplimiento que ayer, pero no con los de su aniquilación total, con la *Endlösung der Friedefrage,* para decirlo en clave nazi. Al menos ahora los riesgos y peligros de incumplimientos se miden, se pueden seguir y se pueden demandar por diversos medios. Se puede luchar a campo traviesa contra un Ejecutivo que ha pretendido sabotearlos en el corazón, como cuando presentó al Congreso unas objeciones a la Jurisdicción Especial de Paz (JEP): si bien estas al fin fueron hundidas, para la periodista María Teresa Ronderos, quien también fue investigadora del informe *¡Basta ya!,* la insistencia en ellas "envió el mensaje de un Gobierno poco comprometido con el acuerdo", lo que llevó a excombatientes de las FARC, de rango medio, "a desertar y a volver a entrar en las dinámicas de la violencia, incluida la política".[87] Así que hay algo que se siente irreversible, tanto como hay algo que se teme frustrante al final del camino. La implementación de los Acuerdos es un nuevo espacio de ciudadanía en que todos debemos apostar, o aportar nuestro grano de arena, como se dice popularmente. Y ese grano, al menos un grano que ponemos nosotros, prefigura en la paz un futuro diferenciado para un país donde deciden por casi todos unos poderosos y oscuros intereses: dinero fácil, poder regional clientelar, tráfico ilegal de mercancías.

Parecen magros los números de la implementación en el informe de agosto de 2019 de los Congresistas que apuestan a la paz.[88] El 57% de las normas requeridas se ha engavetado, dejando sin piso jurídico lo pactado. Solo un 7% de las 73.000 hectáreas proyectadas para el Fondo de Tierras

[87] *Semana*, N.º 1951, 22-29 de septiembre de 2019.

[88] Redacción Política, "La implementación del Acuerdo en el primer año de Duque, según oposición e independientes", *El Espectador*, 7 de agosto de 2019, https://www.elespectador.com/noticias/politica/la-implementacion-del-acuerdo-en-el-primer-ano-de-duque-segun-oposicion-e-independientes-articulo-874942.

había sido entregado a los campesinos. La garantía de seguridad ha sido incumplida, dado el asesinato de más de 160 exguerrilleros desde la firma de los Acuerdos —más de 230, hoy noviembre de 2020—. El caso más resonante es el asesinato del desmovilizado Dimar Torres el 22 de abril de 2019: según Fiscalía, el coronel Jorge Armando Pérez Amézquita ordenó su ejecución, haciéndolo aparecer como muerto por resistir a la detención de una patrulla; los militares quisieron esconder el cadáver, pero la comunidad de campesinos lo impidió…

El 83% de los miembros de la extinta guerrilla no ha recibido, luego de más de dos años de funcionamiento de los Acuerdos, los 8 millones de pesos para sus actividades de emprendimiento: tan solo se habían aprobado 35 proyectos. Es más grave aún, y solo se puede estimar dolo gubernamental, que ni el 1% de las familias que se sometieron a los programas de sustitución voluntaria de cultivos de coca, por lo que arriesgaron sus vidas y sacrificaron todo su capital, no han obtenido aun los beneficios contemplados. El gobierno de Duque ha disminuido de modo sensible la reparación a las víctimas del conflicto, con una reducción del 56% del presupuesto respecto del anterior gobierno. En los proyectos de enfoque étnico y de género, ya para cerrar el inventario deprimente de dicho informe, las cifras hablan crudamente: el 46% de los compromisos no ha comenzado, el 38% está mínimamente comenzado, el 10% ha alcanzado un nivel intermedio y solo el 5% se implementó por completo. La amenaza de desalojar de los 24 Espacios Territoriales de Capacitación y Reincorporación (ETCR) a las comunidades de excombatientes, que habitan allí desde hace dos años y medio, genera una gran incertidumbre. Esto impide que las comunidades se apropien de los territorios, los trabajen como propios y les den fuerza simbólica cohesiva.

Por lo demás, los Programas de Desarrollo con Enfoque Territorial (PDET), que fueron contemplados en los Acuerdos como uno de los ejes neurálgicos de la Reforma Rural Integral y cuyo objetivo es “lograr la transformación estructural del campo y el ámbito rural, y un relacionamiento equitativo entre el campo y la ciudad”, han sido falseados por las Zonas

Estratégicas de Intervención Integral, dispuestas en la ley 1941 de 2018. En fin, el gobierno de Duque insiste en financiar solo proyectos productivos individualizados, desconociendo la voluntad de los excombatientes de ser reincorporados por medio de proyectos colectivos de tipo cooperativo, representados por Ecomún. Tras la prolongación por tres años más de la Misión de Verificación de la ONU para seguir la implementación de los Acuerdos, se abre otra ventana de incertidumbres, pero relacionada con la negación del concepto de "conflicto armado", estrategia con que el uribismo había rechazado por décadas la posibilidad de sentarse a dialogar con las guerrillas.

Con todo, la amenaza más grave y profunda contra los Acuerdos de Paz, luego del rearme de Iván Márquez y Jesús Santrich, es la espiral de desencanto que pueda producirse entre los excombatientes y la desconfianza repotenciada de una opinión pública programada en la desinformación. Esta espiral de desencanto y esta desconfianza repotenciada desdibujan los inmensos esfuerzos de la reincorporación, en muchos sentidos. La creación de una zona gris de contactos o coqueteos entre los excombatientes y las disidencias es de una gravedad extrema. Esta zona gris no solo favorece las denuncias de semiverdades de los enemigos de la paz, sino que al justificar todos los actos de violencia ejercidos contra las disidencias, pone en riesgo la vida y la integridad de los miles de desmovilizados y de todos los líderes sociales del país. Pues tendría derecho de preguntarse el ciudadano de a pie: ¿dónde termina la reincorporación y dónde empiezan las disidencias? La opinión pública desinformada se fortalece sobre todo en estos meses de contienda electoral, a la manera de una cotidiana refrendación del No del Plebiscito. Tras el asesinato del exguerrillero Manuel Antonio González Buelvas el 13 de diciembre de 2019, el resultado más dramático de esa perversa zona gris entre reincorporados y disidencias es el desmantelamiento del ETCR Román Ruíz, en la vereda Santa Lucía de Ituango, Antioquia. Un verdadero éxodo. Solo en Antioquia han asesinado a veinticuatro exguerrilleros reincorporados, de una población de algo más de ochocientos ciudadanos. Un verdadero genocidio contra el partido Fuerza Alternativa Revolucionaria del Común.

La propaganda uribista, José Obdulio Gaviria y Juan Manuel Santos

La idea de que los Acuerdos de Paz fueron una entrega del Estado de derecho a una guerrilla de facinerosos y narcotraficantes oculta algo decisivo: desde antes de que fuéramos República, ya teníamos procesos de paz. Ante la permanente guerra, solo los permanentes procesos de paz han hecho viable la existencia política de la nación colombiana. ¿Qué sería Colombia sin procesos de paz? Pero esa propaganda atroz, hecha por personajes como la periodista Vicky Dávila, una profesional de la mala fe, también oculta que toda negociación tiene sus riesgos, sus toma y dame, así como oculta que el gobierno de Uribe Vélez tuvo acercamientos con las FARC en el 2002 para liberar a los diputados de la Asamblea del Valle, acercamientos luego retomados en abril 8 de 2010 para conversar de forma secreta en Brasil, además de los hechos por intermedio del empresario cafetero Henry Acosta.[89]

Sabemos que en este tipo de casos opera la "lógica equina" que denunció Leo Strauss para la Alemania nazi. Ella consiste en que el poderoso, al decir una mentira una y otra vez, sin posibilidad de reacción del sujeto calumniado, convierte la mentira programada en una verdad pública incontrovertible. De estas verdades incontrovertibles y grotescas se alimenta la vida pública colombiana. Ni la denuncia de la manipulación en amplios sectores que terminan aceptando pasivamente lo más absurdo, ni la conciencia misma de esta manipulación disminuyen el efecto autopoiético de la perversidad mediática. Por ejemplo, el premio internacional Ernesto Illy Coffee que recibió el café Espíritu de paz, producido por excombatientes de las FARC, ocupó solo dos pulgadas en la página 62 del número de *Semana* del 20 al 27 de octubre de 2019. Ejemplos de este tipo de aberraciones periodísticas se pueden multiplicar fácilmente.

[89] *Cfr. Inicio del Proceso de paz* (Bogotá: Oficina del Alto Comisionado para la Paz, 2018).

La sensación de inseguridad programada por los enemigos del proceso de paz, quienes predican abusivamente querer también la paz pero a su manera, como si no se hubiera firmado en julio 15 de 2003 un Acuerdo de Santa Fe de Ralito, genera una incertidumbre pública continua. No hay semana en la que no se provoquen actos que atenten contra la paz y que queden en la impunidad. Al asesinato de líderes sociales, se agrega un Plan Nacional de Desarrollo que, como lo documentaron Jairo Estrada Álvarez *et al.,* no cuenta con presupuesto específico en el cuatrienio para afrontar los compromisos adquiridos en los Acuerdos;[90] se agregan las desgraciadas ideas de formar una JEP dentro de la JEP, es decir, una sala especial que juzgue solo a los militares; se agrega el bloqueo a la resurrección de las dieciséis curules de las víctimas del conflicto, luego de ser sepultadas con vileza, de un pupitrazo, por Efraín Cepeda, entonces presidente del Senado, viva expresión de la gaminización de nuestra cultura parlamentaria; se agregan las constantes declaraciones mendaces de nuestros mandatarios regionales contra los exguerrilleros, con cualquier pretexto… y así se multiplican los palos a la rueda de la paz por los amos de la rentable guerra.

Si en realidad el sistema político partidista colombiano se caracteriza por una arraigada tradición de pactos, compromisos y coaliciones, como sostiene con miopía desconcertante el prominente historiador Gabriel Silva Luján, el luego ministro de defensa de Uribe Vélez, ¿por qué se presentó el despojo de tierras, masacres, torturas y desplazamiento de millones de campesinos, de más de cien mil desaparecidos en las décadas del post-Frente Nacional?, ¿por qué no aplica esa norma histórica republicana para el respaldo a los Acuerdos de La Habana? No aplica la consagrada fórmula mágica porque esta vez el acuerdo no fue un "pacto de caballeros", como lo fue el del Frente Nacional, cuando Laureano Gómez y Alberto Lleras se sentaron

[90] Jairo Estrada Álvarez *et al., La paz ausente. Un plan nacional de desarrollo (2018-2022) sin capítulo específico de la implementación del Acuerdo de Paz* (Bogotá: Centro de Pensamiento y Diálogo Político. FARC-CSIVI, 2019).

plácidos en las bellas playas catalanas, bajo el auspicio de Franco, a delinear el retorno de los mismos con las mismas. Poco hubo que discutir y documentar, se aprende de Vásquez-Cobo Carrizosa. Los Acuerdos de La Habana, en cambio, se pueden calificar de verdaderamente inéditos. Era un pacto entre los enemigos de clase: entre los oligarcas y los descendientes de las familias campesinas que habían resistido en la Hacienda El Davis a la metralla oficial de Laureano Gómez.

Más aún: mientras al gobierno de Uribe Vélez y al comisionado Luis Carlos Restrepo les tomó menos de once meses llegar a un acuerdo de paz con los jefes paramilitares, el de Santos tuvo que emplear casi sus ocho años para lograrlo con las FARC; mientras el Acuerdo de Santa Fe de Ralito, intraclasista como el del Frente Nacional, tuvo una legitimación casi unánime de la ciudadanía, el Acuerdo de Paz con las FARC tropezó con el rechazo plebiscitario; mientras la documentación del Acuerdo con las FARC se prolonga en miles y miles de páginas, la documentación oficial del Acuerdo de Ralito, según Santos en *La batalla por la paz,* la hizo desaparecer Uribe Vélez. La tesis del historiador-ministro de defensa Silva Luján es un comodín facilongo para que él y los de su especie puedan conciliar el sueño sin el estorbo de pesadillas colectivas. Hoy más que nunca se entiende que Uribe Vélez no hizo nuestra despiadada contrarrevolución, sino la retrorrevolución a Uribe Vélez, a sí mismo como centro de mando nacional. Esta revolución retrógrada se basaba en una especie de ecuación simple: la liquidación de las FARC era signo no solo de paz, sino de desarrollo, especialmente el de proyectos latifundistas emergentes y minero-energéticos. La campaña de patrocinio de la exterminación del enemigo englobaba a los tibios, a los sospechosos, a los otros, que nunca estaban con las fuerzas del orden. Por eso los paramilitares eran sus aliados más estrechos y protegidos; toda la carga de odio y desprecio al enemigo político era justificada y glorificada. La inmensa capacidad propagandística, representada por los medios de comunicación y las técnicas de dominación psicosocial de masas, y la inmensa capacidad institucional, militar, polici-

va, parlamentaria y judicial, obraron de manera armónica e integral a su favor. "Todos para uno y uno para todos" era la consigna puesta ahora al servicio simbólico del caudillo que había soñado el ideólogo José Obdulio Gaviria, cuando director del Instituto de Estudios Liberales de Antioquia (IELA) desde mediados de los años ochenta. El reciente establecimiento en Bogotá de Elite, una supuesta universidad al abrigo de Uribe Vélez y el Centro Democrático, fue solo otro atroz paso propagandístico para extender los años dorados del "corazón grande y mano firme".

José Obdulio Gaviria, bajo el sello editorial del IELA, publicó en 1998 el libro *Colombia: la guerra y la paz,* el cual se caracteriza por ciertas ocurrencias de campanario y por enfatizar en la necesidad incuestionable de cercenar el término "conflicto" del diccionario político, académico e histórico. Era una revitalización de la intransigente postura del general Fernando Landazábal, quien en el marco de los procesos de paz de Belisario Betancur había rechazado todo diálogo por un supuesto favorecimiento a la insurgencia, por un supuesto detrimento del poder militar. El primo hermano del capo narcotraficante Pablo Escobar Gaviria y posterior escudero presidencial de Uribe Vélez ya rechazaba en dicho libro los acercamientos del ELN y Andrés Pastrana Arango, hijo del Pastrana frentenacionalista, acercamientos cifrados en los acuerdos de la ciudad de Maguncia, del 12 de julio de 1998; también rechazaba la propuesta presidencial de un despeje territorial, lo cual era una bandera antiguerrillera de las Autodefensas Unidas de Colombia. Además, este otrora militante del maoísmo clamaba proféticamente por un nuevo Mesías para Colombia, a la par que exigía "el triunfo militar, no con el diálogo, que es simplemente el encuentro final de los contendores para pactar los términos de la paz".[91] Es fácil inferir así que no fue José Obdulio Gaviria una creación cualquiera de Uribe Vélez, sino más bien que este fue obra y ocasión ideológicas de aquel.

Pero esa perorata dañina fue haciéndose cada vez más agresiva e intransigente, como la expone ya, con tono hidrofó-

[91] *Cfr*. José Obdulio Gaviria, *Colombia: la guerra y la paz* (Medellín: Libros del IELA, 1998).

bico, en *Sofismas del terrorismo en Colombia,* libro de 2005. El curtido polemista político sostuvo con frívola mordacidad: "Resulta que los propagandistas de la idea de buscar una 'solución negociada' abstracta y unilateral desde el Estado al 'conflicto social y político armado' —que alegan, existe— creen necesario que los escépticos frente a la prédica apaciguadora tomen un curso de nivelación sobre historia de la violencia en Colombia, Derecho Internacional Humanitario y Derechos Humanos". [92] En efecto, el clamor militarista y finalmente popular de "cortar la cabeza a la serpiente" iba en contra de las necesidades de millones de damnificados de la violencia, pues sin el reconocimiento del conflicto armado, tampoco se les daba la posibilidad de la aplicación del Estatuto de Roma. Pero hay una película estremecedora sobre el desplazamiento forzado, *Retratos de un mar de mentiras* (2010), dirigida por Carlos Gaviria y protagonizada por Paola Baldión y Julián Román. Ella no desea ocultar lo que sí niega la propaganda uribista.

Juan Manuel Santos prologó *Colombia: la guerra y la paz,* pese a que había participado en la comisión de notables que tuvo acercamientos con el ELN en Maguncia, pese esto a que atacó un año antes los intentos de Ernesto Samper para negociar con las guerrillas, pese a su iridiscencia neoliberal desde su labor ministerial para César Gaviria y pese a sus coqueteos con Tony Blair.[93] Dicho de otra manera, Juan Manuel Santos, sobrino bisnieto de Eduardo Santos, también llegó a compartir con José Obdulio Gaviria la necesidad de "coger el toro por los cachos", de "conducir la guerra". Pero encauzó su carrera política e ideológica en sentido contrario, o al menos esta es la cara amable que nos vende en sus memorias recién publicadas.

Es decir, veinte años después de ese prólogo, al que siguieron golpes contundentes contra las FARC al crear la Jefatura Conjunta de Operaciones Especiales y al abatir a

[92] José Obdulio Gaviria, *Sofismas del terrorismo en Colombia*, ed. Juan José Gaviria (Bogotá: Editorial Planeta, 2005), 85.

[93] Jorge Andrés Hernández, "Intermezzo: de conspiraciones y saltos acrobáticos", *Santos, el jugador. Política, traición y lealtad* (Bogotá: Ediciones B, 2014), 97-140.

Raúl Reyes, el Mono Jojoy y Alfonso Cano, Santos terminó afirmando lo contrario a la doctrina de la mano dura en *La batalla por la paz.* Si bien muchas de sus acciones se pueden calificar de atentados terroristas, las FARC no eran un simple grupo terrorista, "eran más que eso", declaró Santos. "Eran un verdadero ejército irregular, con miles de hombres y mujeres en armas, con un sustento ideológico, y con una serie de reivindicaciones sociales y económicas que, realistas o no, formaban parte de la esencia de su organización".[94] Santos, pues, satisfizo la condición de reconocer el conflicto armado, social y político en Colombia para la apertura de los diálogos de paz. Esta fue la fresa del pastel ideológico de Santos, esta fue la traición a la doctrina de "la seguridad democrática" de José Obdulio Gaviria y Uribe Vélez.

¿Por qué tanto encono ante esto, por qué tanto más ante los Acuerdos? En brillante y previsora disección del fascismo, el peruano José Carlos Mariátegui advertía en la década de 1920 que la sustancia de esta ideología es la violencia, en la cual se legitima y se autojustifica.[95] De ahí proviene la exaltación de un heroísmo brutal y la necesidad de más y más victorias bélicas, aunque las relaciones con el narcotráfico rebajan aquí dicha categoría politológica. Además de la muerte natural de Manuel Marulanda Vélez, el Acuerdo de Paz les arrebató a estos prohombres la fanática posibilidad del triunfo en el campo de batalla… Pero mientras ellos insistan en que las atrocidades son justificables por la liquidación misma del enemigo terrorista, los actos de memoria quedarán en el vacío: favorecerán al tiempo el silencio de los agentes exterminadores.

[94] Santos, *La batalla por la paz*, 272.

[95] José Carlos Mariátegui, "Biología del fascismo", *La escena contemporánea* (Caracas: Fundación Editorial El Perro y La Rana, 2010), 85-122.

La voluntad de diálogo de la guerrilla

Desde sus inicios, la guerrilla de las FARC-EP manifestó su voluntad de diálogo concertado con el Gobierno. Ya en el Programa Agrario de Marquetalia, de 20 de julio de 1964, se había estipulado el otorgamiento gratuito de tierras y la titulación correspondiente para el campesinado como condiciones previas a cualquier pacto dialogado de paz: "A la reforma agraria de mentiras de la burguesía, queremos contraponer una efectiva reforma agraria revolucionaria que cambie de raíz la estructura socio-económica del campo colombiano, entregando en forma enteramente gratuita la tierra a los campesinos que la trabajan o quieran trabajarla, sobre la base de la confiscación de la propiedad latifundista en beneficio de todo el pueblo trabajador".[96] Y ya en 1977, mediante el citado reportaje de *El Excelsior,* habían declarado: "nosotros, militantes del partido más optimista del mundo, jamás desechamos que la revolución colombiana se realice de un modo pacífico".

En la Séptima Conferencia Guerrillera, realizada en La Uribe, Meta, en mayo de 1982, se sentaron las bases para un diálogo con el gobierno de Belisario Betancur (1982-1986), cuya comisión de paz fue integrada por Otto Morales Benítez y John Agudelo Ríos, entre otros. Betancur estaba así en consonancia con la política de Jimmy Carter. Se contemplaba la amnistía para delitos como la sedición y la asonada y se concibió el partido Unión Patriótica (UP) como mecanismo de reinserción política a la vida civil. Nunca parecieron estar más cerca los acuerdos de paz entre el gobierno y las FARC, y la renuncia a esta oportunidad quizá se pueda calificar, a la luz de las desgraciadas décadas siguientes, como el más lamentable error de nuestra historia reciente. En 1987, durante el Quinto Pleno de la UP, se decide un distanciamiento de las FARC, pero era tarde. Los grupos paramilitares, en estrecha complicidad con las fuerzas públicas, aniquilaron la UP: asesinaron a dos candidatos presidenciales,

[96] Jacobo Arenas, *Cese al fuego. Una historia política de las FARC* (Bogotá: La Oveja Negra, 1985), 86.

ocho congresistas, trece diputados, setenta concejales, once alcaldes y cerca de tres millares de sus militantes.[97]

Bajo la presidencia de César Gaviria (1990-1994) se abrió una tímida puerta para dialogar en Caracas y luego en Tlalxcala, México, puerta que se cerró rápidamente. Fue entonces cuando Alfonso Cano, al levantarse de la mesa, profetizó amargamente: "Nos veremos dentro de diez mil muertos". Como todo el país sabe, siguió el fracasado bombardeo a Casa Verde, campamento ubicado en el municipio de La Uribe, Meta, el 9 de diciembre de 1990, mismo día en que se celebraban las elecciones para la Asamblea Constituyente. La intención era eliminar a los comandantes de las FARC. Este fue un momento de quiebre que redefinió la guerrilla hacia tres propósitos: guerra de posiciones, creación de milicias bolivarianas y ruptura con el PCC para fundar el Partido Comunista Clandestino Colombiano o PC3, crónicamente débil.

En 1993, durante la Octava Conferencia, se habla de un Nuevo Gobierno para alcanzar la paz. Hubo todavía otras iniciativas de diálogos en esos años, muchas de ellas con intervención de los infaltables Gabriel García Márquez y Álvaro Leyva Durán. Cabe mencionar "Destino Colombia", iniciativa que tuvo lugar hacia 1997 en el recinto Quirama, Rionegro, Antioquia, bajo la metodología de "transformación por escenarios" de Kahane.[98]

Bajo el gobierno de Andrés Pastrana (1998-2002), quien estaba guiado por la "Agenda común para el cambio para una nueva Colombia", la condición de dialogar en medio de los combates y el despeje territorial mal concebido inhibieron de entrada la posibilidad de llegar a un acuerdo satisfactorio. Se trataba de un momento en que el propósito de ampliación de la base insurgente se elevaba por encima de lo alcanzable: la meta era consolidar una base de treinta

[97] *¡Basta ya!*, 135-142; Existe también un informe específico del Grupo de Memoria Histórica: *Todo pasó frente a nuestros ojos: el genocidio de la Unión Patriótica 1984-2002* (Bogotá: CNMH, 2018). Los acercamientos fallidos están documentados igualmente en *Paz, amigos y enemigos* de Jacobo Arenas.

[98] Santos, *La batalla por la paz*, 75.

mil guerrilleros y veinte mil milicianos. La ruptura de los diálogos del Caguán, tras el secuestro por las FARC de una aeronave comercial el 20 de febrero del 2002, le abrió la puerta de la presidencia a Uribe Vélez, quien se erigía en un pedestal de inmenso poder para aplastar las FARC, sin más.

El 22 y el 23 de enero de 2012, en casa de Ramón Rodríguez Chacín, ubicada en los llanos de Barinas, siendo ya Timochenko líder de las FARC, se sentaron a la mesa los delegados de FARC y del gobierno de Santos, con presencia de representantes de Noruega, Cuba y Venezuela. Casa de Piedra, en La Habana, fue la edificación que vio nacer los Acuerdos. Allí, desde el 23 de febrero de ese año, se impusieron la casi imposible tarea Mauricio Jaramillo, el Médico, y Rodrigo Granda, miembros del secretario de la guerrilla; ministros y comisionados de paz de Santos; Dag Nylander y Elisabeth Slaattun, delegados de Noruega, y Carlos Fernández de Cossio y Abel García, delegados de Cuba. Al final de tensos debates, se firmó el 26 de agosto del 2012, en presencia del canciller cubano Bruno Rodríguez, el Acuerdo General "para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera". El 4 de septiembre se anunció a la opinión pública mundial. No hubo marcha atrás… Se concierta un cese unilateral al fuego, que va del 20 de noviembre del 2012 al 30 de enero del 2013. Luego se pactan otros cinco ceses al fuego. Entre tanto, se libera al *exmarine* Kevin Scott y, sobre todo, se inicia el desminado el 7 de marzo del 2015 y la salida de menores de quince años de las filas de la insurgencia.

Durante el III Consejo Nacional de los Comunes, ya constituida la vieja guerrilla en el partido FARC, se manifiesta reiteradamente la voluntad y el anhelo de paz nacional en la Declaración Política del 16 de diciembre de 2018: "Siempre hemos tenido claro que la implementación es un campo de disputa y que éste tendrá mayores alcances y desarrollos, si es apropiada por las grandes mayorías y se sustenta en la organización y la movilización social y popular. No nos cansaremos de señalar que el Acuerdo de paz no fue concebido exclusivamente para los exguerrilleros y exguerrilleras, sino para el conjunto de la sociedad colombiana". Y hay una población civil que sale a las calles a marchar de manera multitudinaria, que protesta con

ahínco en el día a día a favor de la paz y que denuncia, trabajando, que ese es el rumbo: no ahondar los dolores, no desangrarnos inútilmente, sin otro propósito que seguir odiándonos unos a otros, cual tácito mandato de autoexterminio colectivo. Sabemos que no puede seguir siendo así.

¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad

El informe general del Grupo de Memoria Histórica, *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad* (2013), es el resultado de una muy detallada y muy documentada investigación institucional sobre la violencia en Colombia. El resultado es abrumador y a la vez muy característico de una tradición universitaria colombiana que tiene su origen en los llamados "violentólogos". Su director fue Gonzalo Sánchez, bajo el apoyo de la Vicepresidencia de la República. Los trece comisionados y algo más de medio centenar de consultores, asistentes, auxiliares de investigación, además del equipo de producción editorial, garantizaron la calidad del informe y el llamativo formato de presentación, si bien poco práctico para la consulta. Está *¡Basta ya!* profusamente ambientado con gráficos, mapas, bibliografía y sobre todo fotografías, estas en buena medida del reconocido Jesús Abad Colorado.

A diferencia del *Nunca más* de Argentina, *¡Basta ya!* trata de cubrir todos los espectros de la violencia derivada del conflicto armado, político y social, generado por muy diversos agentes, en particular guerrillas, paramilitares-narcotraficantes y fuerzas públicas. El espectro mayor de tipos penales y de violaciones de los Derechos Humanos, más la hidra de los múltiples focos violentos, hace del informe madre colombiano un cuadro sumamente abigarrado de hechos, multipolar en sus interpretaciones de causas y consecuencias y de una narrativa o tópica dirigida sobre todo a los especialistas. A diferencia del *Nunca más* de Argentina, donde las voces de los torturados y sus familiares resaltan de modo primordial, en *¡Basta ya!* las voces de las vícti-

mas, que igualmente son el centro de atención de la investigación y la razón misma del Centro Nacional de Memoria Histórica, quedan traslapadas, muy comúnmente, en la densa exposición de hechos, el análisis de los actores y la etiología de los conflictos. A diferencia del *Nunca más,* que se enfoca en la violencia urbana de la Junta Militar, el *¡Basta ya!* se enfoca en la dispersa Colombia rural y regional, en las veredas más alejadas de un país multiétnico, pluricultural y miserablemente abandonado por las élites del poder gobernante.

La complejidad del *¡Basta ya!* salta a la vista. Este robusto informe resume la serie de investigaciones puntuales o temáticas que había emprendido en años anteriores el Grupo de Memoria Histórica, como *Trujillo: Una tragedia que no cesa* (2008), *El Salado: Esa guerra no era nuestra* (2009), *El despojo de tierras y territorios* (2009), *Masacre de El Tigre Putumayo* (2010), *Mujeres y guerra: Víctimas y resistentes en el Caribe colombiano* (2014), entre otras. Dentro de las muchas virtudes de la línea investigativa está haber llegado a un censo plausible sobre las víctimas del conflicto, cuyo saldo es escalofriante. Con ello se enmienda la falla intencional de un Estado que ha negado o menospreciado las dimensiones del conflicto, velada política de todos los gobiernos del Frente Nacional a Uribe Vélez. Al 2013 se puede hablar de 220.000 muertos: 81% civiles y 18% combatientes; 25.000 desaparecidos; 1.754 crímenes de violencia sexual; 6.400 niños reclutados para la guerra; 4.744.046 desplazados; 27.023 secuestrados y 10.189 víctimas de minas antipersonas.

No podemos aquí detenernos en todos los detalles significativos de este informe, pero mencionemos, así sea muy de paso, las masacres y la sevicia. El total de masacres contadas entre 1980 y 2012 es de 1.982. De ellas, el paramilitarismo suma 1.166 (tal vez sea el acribillamiento a funcionarios judiciales en La Rochela el 18 de enero de 1989, el acta de nacimiento de esta modalidad de terror que vivirá la población colombiana en las siguientes décadas); FARC, ELN y EPL, 343; fuerza pública, 158; y las restantes 295 siguen sin ser identificadas, lo que acusa, al menos, indolencia estatal.

Las masacres eran macabra eliminación física de los pobladores de regiones clave, y por lo tanto expresión simbólica de la fuerza expansiva territorial de los grupos armados. También la sevicia o la crueldad inimaginable por grupos armados alcanza una cifra horrenda: 588. Los grupos paramilitares suman 371; las guerrillas, 30; la fuerza pública, 57; en conjunto paramilitarismo y fuerza pública, 4; y 126 casos no identificados. Pero ante el abrumador espectáculo de las modalidades de violencia, que deja al lector de *¡Basta ya!* con una desazón en cada una de sus páginas, hagamos un respiro para seguir con este ensayo.

Pone en riesgo esta tradición investigativa el nombramiento que el gobierno de Iván Duque hizo para la dirección del Centro Nacional de Memoria Histórica. El primer paso de Darío Acevedo Carmona fue negar abiertamente el conflicto armado en Colombia, siguiendo la línea trazada por José Obdulio Gaviria, y a pesar de la expulsión institucional de la Red de Sitios de Memoria Latinoamericanos y Caribeños, hasta hoy ha eludido la debida renuncia. El rechazo unánime de los profesores del Departamento de Historia de la Universidad Nacional fue expresado en la carta abierta del 26 de febrero de 2019.

El principio esperanza

PHILIPPEAU: Entonces ¿qué deseas?
DANTON: Paz
Georg Büchner, *La muerte de Danton*

El 26 de junio de 2019, en el Teatro Adolfo Mejía de Cartagena, la Comisión de la Verdad organizó el encuentro *Mi cuerpo dice la verdad: las víctimas de la violencia sexual narran su dolor*. Allí, en un escenario de parcial penumbra, presentaron testimonio treinta mujeres que fueron violadas, maltratadas y humilladas atrozmente por los actores principales del conflicto. Con vocablos entrecortados y espontáneamente ahogados en llanto, las voces de las víctimas expusieron públicamente su sufrimiento, que como un hilo candente les traspasaba el cuerpo, que acompañaba con una

insistencia brutal, en la vigilia y en las noches de pesadilla, sus recuerdos más vivos. Eran padecimientos de una tenacidad abrumadora, como deseando con viveza mortal que se salieran de sus mentes atormentadas los recuerdos calcinantes, que no las persiguieran como sombra maligna a su cuerpo lastrado. Las décadas pasadas desde el acto violatorio, esto es lo más abrumador de los testimonios, no habían logrado sanar las heridas morales. Más bien las habían intensificado en su absurda pertinacia. Las víctimas anónimas refrendan en cada instante de su aislamiento la condición espuria de un sacrificio inútil y devastador para sí. Así lograban transmitir su miedo, rompiendo nuestra costra de indiferencia y metiéndose por un pequeño agujero al centro del alma colectiva.

"Soy mujer campesina. Mujer trans. Mujer negra. Madre soltera. Mujer excombatiente. Hombre gay. Negra, lesbiana y líder. Fueron los paramilitares. La policía. La guerrilla. Los militares. Un enfermero. Ocurrió en Cauca. Tumaco. Marialabaja. San Onofre. Leticia…". Era una campesina, una mujer negra, una transexual, una madre soltera, una mujer violada. Todas las pestes de la discriminación caían sobre ella en ese instante ante el país, al rendir testimonio de sus demonios torturantes, de cómo sufre, de cómo padece, de cómo llora en una soledad sin compasión, en un rincón oscuro de una geografía maldita que la arrinconó y la condenó a una cadena perpetua por la culpa inmensa de ser mujer, campesina, gay, madre soltera y pobre en un pueblo que no aparece siquiera registrado por el Agustín Codazzi. Todo en ella está alterado: tiemblan sus labios, tiembla cada parte de su cuerpo, que trata de sostener en ese vacío de conciencia. Desea, como el atormentado Danton, paz, tranquilidad, hundirse en el sueño reparador de su herida.

Pero son estos testimonios, los que salen a luz pública con una fuerza moral autorreivindicativa, los que dan aliento y esperanza de que vale la pena sostener un proceso de paz, uno que nos va a sacar tantas lágrimas como las guerras que hemos llevado adelante con soberbia de tigres machos. Los testimonios de las víctimas de la violencia sexual se expresaban, esa noche en Cartagena, en un libreto

sobrio, no sobrecargado de efectos dramáticos maquillados. Eran voces interiores con apenas cuerdas vocales, gritos de socorro apenas con oídos que los oyeran. No imaginamos cuánto puede servirles este acto para descargar sus dolores, cuán terapéutico puede ser y cuán ejemplar puede convertirse como exorcismo para una colectividad de miles y miles de hombres, mujeres y trans que siguen padeciendo en silencio y sin trazas de reconciliación estos y semejantes atropellos.

Esa escenificación dolorosa del sufrimiento nos remite a la caja negra de la venganza como resorte de la acción social, como vértebra de la violencia colombiana. De esa venganza sistemática, estéril, semiprogramada, que parece tan díficil de aplacar a largo plazo como fácil de estimular en ciertos contextos de anomia social; por ejemplo, cuando el sistema judicial llamado a limitar la violencia resulta corrupto, inoperante y, digamos, risible. La venganza, personal y colectiva, es lo contrario a la ofrenda del sacrificio ritual, la cual salva vidas, espanta dolores, inhibe la misma violencia vengativa. Por ello la venganza resulta tan sorda para cada una de las víctimas.[99]

Falta un eslabón decisivo al testimonio adolorido de la víctima de violencia sexual, falta el testimonio del violador. Pues este torturador sigue feliz, divertido, riendo. No es admisible que se sume a la infame violación que quebró un alma, el infame y cobarde silencio del violador. Este quizá se enfundará en mil pretextos para no revelar el trasfondo de mala consciencia o de secreta satisfacción por la que lo repetiría una y otra vez, trasfondo que delataría otra cara

[99] René Girard lo expresa así: "La venganza constituye […] un proceso infinito, interminable. Cada vez que surge en un punto cualquiera de una comunidad tiende a extenderse y a ocupar el conjunto del cuerpo social. Lleva consigo la posibilidad, el riesgo, de provocar una verdadera reacción en cadena de consecuencias rápidamente fatales en una sociedad de dimensiones reducidas. La multiplicación de las represalias pone en juego la propia existencia de la sociedad. Es por ello que la venganza es, en todas partes, objeto de muy estricta prohibición […]. Para imponer fin a la venganza, en consecuencia, como para poner fin a la guerra, en nuestros días, no basta convencer a los hombres de que la violencia es odiosa; es precisamente porque de ello están convencidos que se constituye en deber vengarla"; Girard, *La violencia y lo sagrado*, trad. J. Jordá (Barcelona: Anagrama, 2005), 21-22.

de la sexualidad propia de la cultura católica que estructura nuestra personalidad sexual comunitaria. La imagen dual de la mujer primordial, entre la figura de la Virgen inmaculada y la Eva pervertida, o la mujer construida con los parámetros tradicionales, entre santa y puta, hace de la violación un acto de purificación vengativa. La imagen dual de la mujer, insoluble en la pulsión erótica, prohíja esas violaciones masivas. Toda mujer violada es la prueba en el violador de sus rencores y odios internos, en virtud de los cuales el violador no solo se satisface sexualmente, sino que también se venga de las represiones transmitidas por la cultura religiosa. Como en el primado del poeta Antonio Machado, propio para nuestro ser hispánico: "Oscuro, para que todos atiendan;/claro como el agua, claro,/para que nadie comprenda". Pero esto es solo hipótesis de trabajo que roza con la especulación de escritorio. Hay que ir al campo de la experiencia para corregir o constatar las relaciones oscuro-claras entre violencia, violación, sexualidad reprimida y desafuero moral.

Sabemos que la humanidad colombiana no puede resarcir ni compensar a satisfacción los dolores que ella ha infligido a los miles y miles de hombres, mujeres, trans, niños, ancianos. Sabemos que los Acuerdos de Paz, que aspiran a consolidar una paz permanente, sólida y duradera en el tiempo, no tienen la capacidad de llegar a cada una de las víctimas, de hablarles de frente, de suplicarles que expresen, en la misma medida, los daños inmensos de que fueron objeto, y de que se les repare como debe ser por gracia de la condición de conciudadanos atropellados en sus derechos más fundamentales. Pero no hay que doblar la hoja de la guerra sin más: esto es reprimir esos recuerdos que deterioran la paz mental. La venganza late en esas víctimas, víctimas que no desean hablar, ni solicitar perdón, ni les basta con saber la verdad, ni con oír las declaraciones de no repetición, sean de buena fe o solo formularias.

Ahora la JEP ha dado un paso decisivo al exigir a los antes actores de la guerra, como en el resonado caso de la desaparición forzada de miles de víctimas en las inmediaciones de Hidroituango, "no solo compromisos políticos o

manifestaciones de buena voluntad", sino que esta, pues, "debe concretarse en contribuciones efectivas y prontas, así como en propuestas de acción y lineamientos definidos que aseguren la participación activa y exhaustiva de los miembros de las estructuras armadas presentes en la región".[100] Esta exigencia avala la lucha contra el olvido de atroces crímenes, pues "no podrá haber reconciliación sino después del arrepentimiento de los culpables y de una justicia que se fundamente en la verdad".

No se puede revivir a nuestros muertos. No se puede aspirar a que se levanten de sus sepulturas y se sienten en el banquete de la reconciliación. Pero la venganza, personal o colectiva, hay que subrayarlo nuevamente, es estéril, insana; es lo contrario de la inmolación sacrificial con hondo sentido terapéutico y étnico-comunitario.

Hoy debemos afrontar, con decisión personal e institucional, las consecuencias de estos ritos de sanación, de darnos, entre vivos, esa oportunidad de testimoniar públicamente ese dolor, de darnos esa oportuna e insatisfactoria satisfacción.

La violencia no fue un diluvio impersonal, como una descarga de la naturaleza, para aplastar sin más a quienes estuvieran a su paso. Esto sería nihilismo y desesperanza. Hay también categorías morales que se oponen al cínico postulado del paso de la violencia histórica como un signo de puntuación caído del cielo de la gramática parda. ¿No es esto predicar que la historia es un simple vertedero de cadáveres sin fin? La categoría de la conmiseración recobra aquí, como negación a este nihilismo sobrecogedor, una dimensión ética de valor inestimable: la conmiseración despojada de sus remanentes escatológicos y puesta al servicio de una reconciliación ciudadana. Sentir piedad, consustanciarse con una víctima inmolada en el holocausto de una nación extraviada, es el mínimo que se podría esperar como componente matriz de los Acuerdos de Paz. Es un mínimo, si se quiere, lo mínimo como base moral a una nueva Colombia.

---

[100] *El Espectador*, 8 de octubre de 2019.

Los dolores compartidos ayudan a sanar; los reclamos colectivos son una terapia bienhechora, cuyos resultados solo lo saben quienes así los expresan. Por eso la apuesta por la paz es un deber colectivo, por eso el deber de los ciudadanos, de la comunidad universitaria, con la paz, debe ser una matriz distintiva de nuestra ciudadanía colombiana. Este es el deber primario de un profesor universitario: un profesor que piense su universidad como universidad de paz.

La universidad de paz

La Universidad de Antioquia apuesta hoy por la paz. Desde su rectoría, la Unidad Especial de Paz está empeñada en sacar adelante tareas prioritarias para la reincorporación de exguerrilleros y exguerrilleras de FARC, de mano de las comunidades que circundan los llamados ETCR. Esta tarea descansa en una perspectiva filosófica y social que deseamos apenas esbozar de modo sintético en este documento. Estas tareas pendientes con la paz parten de la convicción de que ella no es un bien político abstracto, ni se la define de manera unívoca. Paz no es solo dejación de armas, o inhibirse, por cualquier razón, de disparar un fusil. Muchos todavía creen que dejar de hacer la guerra militar contra el Estado burgués es una traición a un ideal revolucionario. Estos, paradójicamente, terminan dándose la mano con quienes afirman que sentarse a dialogar con la guerrilla es traicionar el Estado de opinión. El siglo XIX, como lo documenta la traducción aquí ofrecida del profesor Janssen, nos enseña algo más: la paz es una concepción con variantes que van desde sus acérrimos críticos conservadores y tradicionalistas hasta sus defensores por razones ilustradas, liberales y humanitarias.

Sabemos que la Primera Guerra Mundial ofreció el marco para un debate de indudable actualidad sobre la paz y la guerra, pues ella había dado al traste con el principio de la soberanía nacional, legado de la Revolución francesa que había prometido paz al mundo; ahora se garantizaba guerra a todos. Acaso uno de esos faros del declinante humanitarismo del siglo XX sea *Más allá de la contienda* (1915), obra

que el novelista francés Romain Rolland dirigió contra su colega alemán Thomas Mann. En ese texto Rolland escribió una frase lapidaria y memorable: "Alemania no habrá tenido enemigos más funestos que sus intelectuales". Pero también de esa Alemania, que protagonizó la mayor carnicería humana de que se tenga noticia, nació el texto de un capitán nazi, del novelista Ernst Jünger, "La Paz" (1942). Si bien no constituye propiamente una retractación de su vida de militar activo, vale la pena citarlo por su honda reflexión. Allí pidió una paz sin vencidos: "Para que haya paz no basta con no querer la guerra. La paz auténtica supone coraje, un coraje superior al que se necesita en la guerra; es una expresión del trabajo espiritual, de poder espiritual. Y ese poder lo adquirimos cuando sabemos apagar dentro de nosotros el fuego rojo que allí arde y desprendernos, empezando por las cosas propias, del odio y de la división que el odio trae consigo".[101]

¿Qué exigimos hoy a nuestra Alma máter? Ser una universidad para la paz, para una paz auténtica, que supone un coraje, como lo escribe Jünger, "superior al que se necesita en la guerra". Este poder espiritual posbélico, y antibélico, debe ser una marca del *ethos* universitario. Esto significa que no se haga del campus universitario un lugar de reclutamiento, ni de entrenamiento ni de adoctrinamiento, sino un lugar de superación de los odios, que exige también la superación del auto-odio.

¿Y qué más queda para el profesor? Cosas sencillísimas que sabe todo el mundo y que por ello evitamos hasta pronunciar. Sin embargo, sea ocasión de abundar en las más comunes de estas ideas. El profesor debe enseñar con pasión y rigor, debe hacer amar el conocimiento en su extensa expresión, debe despertar en el estudiante la curiosidad y la sensibilidad, la sobriedad y el entusiasmo por las cosas del mundo histórico y cultural en general y de su disciplina académica en particular. Cuando la autoridad en la familia,

---

[101] Trato este tema ampliamente en el libro "*Alemania no habrá tenido enemigos más funestos que sus intelectuales". Los intelectuales bajo la República de Weimar* (Medellín: Ennegativo Ediciones y Flora Tristán Ediciones, 2019).

la iglesia, los sindicatos y los partidos políticos languidece, el profesor debe ganar en autoridad, no por la evaluación que está en sus manos, sino por la proyección ideal de su actividad y personalidad, tanto en clase como fuera de ella.

El profesor debe incentivar a las futuras generaciones el amor a su nación, esclarecer el papel que cabe a Colombia en el amplio contexto latinoamericano y el lugar que ocupa nuestro país en el complejo geopolítico internacional. El profesor debe despertar la confianza comunitaria, la fe por una nueva sociedad, por la necesidad del cambio profundo a favor de nuestra gente más necesitada y sobreexplotada. Con sus capacidades innatas y la formación duramente adquirida, debe exaltar los valores más altos de la condición humana: la libertad, la dignidad, la alegría de vivir y el anhelo de compartir en medio de las precariedades. El profesor debe predicar la justicia, la paz, la concordia, en un país desgarrado, agriado por sus disputas insensatas y estériles, llamando a la cordura, a la razonada discusión, a la mediación por el diálogo, que es un asunto entre dos y más personas, y entre dos y más grupos, y mucho más.

Estas son, en resumen, las tareas de una universidad de paz, tareas que se suelen obviar o dejar de lado en los estatutos internos, en las ordenanzas rectorales, en las leyes de la República, repletas de reglas frías, vacías en sus contenidos más humanos, inocuas a la hora de trabajar en conjunto, a la hora de cooperar para construir desde abajo nuestra Alma máter. Estas tareas son pre-institucionales, institucionales y pos-institucionales. Nos preceden como miembros de nuestra comunidad universitaria y nos siguen al concluir nuestros estudios, al colgar el título de grado o posgrado en la pared. Y cuando nos preguntamos, al cabo, ¿qué es ser universitario?: Universitario quiere decir siempre exigir de sí lo mejor, quiere decir mejorarnos a diario.

El profesor debe hacer que el estudiante crea en sí mismo, un poco más, porque creer en sí mismo es creer en los demás. Es posibilitarlo con amor. La universidad de paz significa alentar el inconformismo y denunciar la adaptación como una ilusión malévola. Esto es lo que debemos inculcar con nuestra práctica docente, en el más amplio sen-

tido: construir la paz, la democracia, la justica, dar ese giro moral y profesional de ciento ochenta grados, como ideal utópico, con nuestros estudiantes. La universidad de paz es la universidad contra la necedad, el egoísmo, la envidia, el autoritarismo y el fanatismo que carcomen el espíritu, que matan la razón y malversan el ser moral. Dicho con palabras inspiradas en *La crisis de la humanidad europea* del filósofo alemán Edmund Husserl, nuestro estudiante debe llegar a ser "un espectador desinteresado", "un vigía omni-abarcante del mundo", un filósofo, o más bien, como lo expresa el padre de la fenomenología: "su vida adquiere a partir de ese momento receptividad para incitadoras tareas a nuevos objetos de pensamiento y a métodos nuevos". En una línea: nuestro estudiante en la universidad se humaniza…

Solo de este modo tenemos la esperanza de no repetir, como el Libertador poco antes de fallecer: "He arado en el mar".

LA UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA Y LA CONSTRUCCIÓN DE PAZ

EN BUSCA DE UN HORIZONTE DE REFLEXIÓN Y ACCIÓN INSTITUCIONAL

Unidad Especial de Paz



La responsabilidad de la universidad en el proceso de construcción de paz es, en sí misma, una apuesta por una nueva universidad, por una que asuma su papel de impulsora de los diálogos y debates pendientes y de las enormes transformaciones en las comunidades más alejadas y abandonadas de nuestra ancha y ajena geografía. La construcción de paz es tanto un deber institucional como un deber moral; son desafíos que se pueden señalar como programas de vasto y largo alcance en el tiempo.

La propuesta que ha venido construyendo en esta dirección la Universidad de Antioquia se asume desde varios enfoques que enriquecen el accionar institucional mismo y que se entroncan en las nociones de territorio y memoria. Estas son vías para la comprensión de nuestros propios conflictos, de nuestras propias historias, para que emerja la paz. Además, a razón de sus responsabilidades éticas y sociales con el país en general y con la sociedad antioqueña en particular, la Universidad de Antioquia ha asumido históricamente un horizonte que supera los Acuerdos de 2016, pues los referentes primarios han sido los derechos humanos: construir en torno a ellos un lenguaje, un discurso de reconocimiento, y propugnar el ejercicio y disfrute efectivo de ellos; es decir, contribuir a la creación de las condiciones objetivas, materiales y simbólicas, para que las comunidades puedan gozar plenamente, a corto y largo plazo, de los derechos humanos, reconocidos en la ley y la Constitución colombiana y, por lo tanto, esenciales para la dignificación de la existencia.

El horizonte: transformar los territorios

Acordamos la paz y nos hemos comprometido con ella como Universidad. Íntima y públicamente acogemos esta oportunidad política de contribuir a la construcción de mecanismos que la hagan posible, de generar y disponer de toda la capacidad y esfuerzo institucional, humano y cultural por la participación colectiva en la configuración de una

nación en la cual sea posible la vida sin la guerra y sus feroces consecuencias, sin las múltiples formas de violencia y sus espantosos y terribles efectos; nación, mejor dicho, en la cual sea posible la vida de todo ser humano, en toda su diversidad, con toda su complejidad y con todo lo que le es sustancial. En virtud de ello, la Universidad de Antioquia decide institucional y políticamente asumir el trabajo y el fortalecimiento de la paz al vincular su misionalidad con los desafíos que ella demanda: poner en el centro de su accionar la formación, la investigación y la creación conjunta de una cultura para la paz; hacer lo nuevo que haya que hacer; ratificar aquellas potencialidades y revisar críticamente los planteamientos y las apuestas para afrontar, también, las propias violencias en la Universidad.

La paz la podemos abordar como teoría y práctica desde múltiples perspectivas, esa es la tarea académica, pero interesa y se precisa también de una postura política en esa función social y cultural: la paz ha de ser por principio una forma de relación social consigo mismo y con otros. Construir la paz y salir del conflicto, en su expresión armada y en sus diversas expresiones de violencia, implica un proceso permanente de la capacidad de hacer cambios en la constante pregunta por la paz, lo cual significa, a su vez, preguntarse para quién la paz y cuál paz.

Esto envuelve un desafío institucional para lograr metodologías que reconozcan, además de los resultados, los procesos para la construcción de un conocimiento práctico y simultáneo a la transformación de la violencia. Es imperativa la elaboración de lenguajes y acciones inmediatas para los territorios y comunidades vulnerables y vulneradas por la guerra o por sus impactos. Ha de ser ya, ahora y tan pronto como las comunidades nos permitan hacer parte de sus transformaciones, cuando podamos desandar la guerra y caminar la paz. En este sentido la paz no es un fin, es un medio, un proceso para hacerle frente a las formas violentas de resolver los conflictos y para alcanzar aquellos consensos imprescindibles.

Pensamos y actuamos sobre el presente cuando comprendemos el pasado y sospechamos el futuro. Se puede

comenzar por instituir las palabras de la paz: perdón, reconciliación, democracia, participación, verdad o solidaridad; por encontrar más y mejores formas de relacionarnos como comunidad universitaria; por crear otras formas también de acercarnos a campesinos, víctimas, exguerrilleros y colectivos urbanos, cuyos valores de la paz sean entonces reconocidos, cuyas historias, dificultades, problemas y necesidades sean así escuchadas verdaderamente para construir en conjunto la tan esquiva paz territorial.

Desde la Universidad de Antioquia, la apuesta política por la paz le concede a la perspectiva territorial un lugar cardinal. En este sentido, dicha apuesta se propone como un proceso social que trasciende el ámbito académico, pero que no lo niega, lo cual ha de traducirse en la vivencia cotidiana de nuevas formas de relacionamiento comunitario y social, mediadas por el respeto a las diferencias, por el reconocimiento y la valoración de las diversidades culturales, étnicas, políticas y sociales; por una estética de la vida que ponga en el centro la dignidad humana. Una paz territorial, entonces, se construye en los territorios, con sus gentes, con sus conflictos; en un proceso de sentidos que congregue al accionar y la participación política a favor de la paz, a su vez que a la concentración de esfuerzos en la transformación de condiciones objetivas implicadas en las causas y las consecuencias de la guerra.

En consecuencia, la construcción de paz territorial significa, en términos prácticos, poner a disposición de los territorios y las comunidades todo el saber (conceptual, técnico, metodológico) y todos los recursos, en función de la transformación de las realidades que han sido causa y consecuencia de la violencia concreta en cada contexto. Se trata de la construcción, transformación y potenciación de las capacidades sociales, económicas y materiales de las comunidades, en la perspectiva de contribuir decididamente al desarrollo, al mejoramiento de la calidad de vida y a la dignidad de las mujeres, hombres, niñas y niños, lo cual permita crear las condiciones simbólicas y materiales que les garantice el goce efectivo, pleno y seguro de sus derechos.

Por todo ello la Universidad centra sus iniciativas articulando dos elementos esenciales para la construcción de paz territorial: de un lado, procesos de acompañamiento y asistencia técnica a proyectos productivos encaminados a la generación de ingresos económicos, la soberanía alimentaria y el fortalecimiento de la infraestructura física (piscicultura, aves de corral, ganadería, agricultura, acueductos, sistemas de riego, obras civiles, ecoturismo, administración, etcétera); de otro lado, acompañamiento a la consolidación de los procesos comunitarios y sociales (fortalecimiento organizativo y participativo, educación, arte, cultura, recreación, deporte, salud, crianza humanizada, construcción de memoria histórica, entre otros).

Estos procesos no se desarrollan de manera exclusiva con víctimas del conflicto armado o con exguerrilleros que se reincorporan económica y socialmente; se trata sobre todo de poder vivir procesos cotidianos que incluyan a los diferentes actores sociales y comunitarios presentes en los territorios, en donde cada uno de ellos representa una parte imprescindible de la vida comunitaria, pues la paz se trata también de eso, de mirarnos en nuestras diferencias y de reconocer estas como la gran potencia y oportunidad para construir un presente y un futuro mejores, entre todos, con todos y para todos.

En el marco de nuestras responsabilidades institucionales y comunitarias, además de ofrecer contribuciones que ahonden y amplíen dicho horizonte de trabajo —lo cual proponen los apartados previos de este volumen—, se hace también necesario estructurar una propuesta que dé cabida a las experiencias, los debates, los aprendizajes y las definiciones que se desarrollan en las múltiples iniciativas de formación, investigación y extensión de las diferentes unidades académicas de la Universidad y de la natural interacción entre ellas. En este sentido, este apartado es un esfuerzo por esbozar algunas de las definiciones institucionales acumuladas en la construcción de la paz, vigorizando la dimensión política. En ningún caso este apartado pretende ser concluyente, pues al país y a la Universidad de Antioquia misma le espera un largo recorrido en el trasegar de la paz;

lo aquí puesto en consideración de la comunidad universitaria y de la sociedad son solo elementos para animar el debate, las búsquedas, los hallazgos y las definiciones colectivas de uno de los más nobles sentidos de la existencia: aportar a la construcción de un país en paz.

El alcance y el sentido: algunos principios de la acción

En conformidad con la comprensión del conflicto en las escalas nacionales y regionales, con el trabajo y la presencia de diferentes unidades académicas durante años y en distintos territorios del departamento y con la elaboración progresiva de una disposición institucional para la construcción de la paz, la Universidad adopta enfoques y perspectivas que, más allá de un único marco conceptual, son un derrotero de orden político, en cuanto forma de ir siendo y haciendo con otros, con plena conciencia histórica y capacidad transformadora del futuro. Como ejercicio sustantivo del carácter de universidad pública, se trata de los aprendizajes y los caminos claves para construir la paz, del análisis crítico de las experiencias en los territorios y la permanente problematización del futuro de la sociedad.

La paz como una construcción social

En relación con los procesos sociales, es categórica la tesis central de Peter Berger y Thomas Luckmann, dos sociólogos del conocimiento: "la sociedad es un producto humano. La sociedad es una realidad objetiva. El hombre es un producto social". Aunque aquello que el mundo institucional transmite, por ejemplo mediante las familias, "posee el carácter de realidad histórica y objetiva" para quien se socializa y educa en dicha "realidad", "por masiva que pueda parecerle al individuo, es una objetividad de producción y construcción humanas".[1] Esto señala que las expresiones

[1] Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad* (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 82.

violentas de los conflictos sociales, culturales, políticos y hasta económicos pueden ser transformadas en una cultura de paz; es decir, se puede entender la paz no como un acuerdo o un decreto, sino como una construcción social, como un producto humano.

Se comprende así, de un lado, que las expresiones violentas de los distintos tipos de conflicto como las que perviven en las dinámicas sociales del país, lleguen a instituirse en forma de hábitos comunes y generalizados, se instalen en los diferentes grupos sociales y se legitimen como formas de relacionamiento y vías para la solución de problemas. Pero, de otro lado, se puede decir que siendo realidad construida socialmente, es factible optar por otros significados en el curso de un proceso social, largo por demás, pero necesario, que socialice pedagogías de la paz y encamine hacia una cultura de la paz.

Construir la paz en Colombia ha de ser concebido y llevado a cabo como un proceso social, se trata de una pedagogía y una cultura de paz que trasciendan el ámbito académico y proyecten reflexiones acerca del papel que tiene la Universidad de Antioquia como constructora social de la paz. En otras palabras, la construcción de la paz es un concepto que, desde una perspectiva dinámica, permite la comprensión de los conflictos y, a partir de allí, la solución de sus diferentes dimensiones políticas, económicas, sociales y culturales; para todo lo cual es necesario el diseño de "un conjunto de actitudes, medidas, planteamientos, procesos y etapas encaminadas a transformar los conflictos violentos en relaciones y estructuras más inclusivas y sostenibles".[2]

La paz como proceso de construcción colectiva de otras realidades objetivas y subjetivas se proyecta en un conjunto de acciones concretas, continuas y de largo aliento; dicho proceso, en términos de la dimensión estructural de los conflictos, tanto para describirla como para intervenirla, "centra su atención en las áreas relacionadas con las necesidades básicas humanas, el acceso a recursos y los modelos institucionales de toma de decisiones", al mismo tiempo que "re-

[2] Alicia Barbero Domeño, *Construyendo paz en medio de la guerra: Colombia*. (Barcelona: Escola de Cultura de Pau, 2006), 5.

presenta la intervención deliberada para aportar comprensión de las condiciones sociales y las causas subyacentes que crean y fomentan las expresiones violentas del conflicto, y promueve abiertamente los mecanismos no violentos que reducen la hostilidad, minimizan la violencia y acaban por eliminarla, fomentan estructuras que satisfacen las necesidades humanas básicas (justicia sustantiva) y maximizan la participación de la población en las decisiones que les afectan", según John Paul Lederach.[3]

Educación para la paz

La educación para la paz se concibe como un proceso configurador de una cultura de paz para la convivencia social y el aprendizaje de nuevas formas de solucionar los conflictos, formas distintas a la violencia ya aprendida por la sociedad colombiana en el marco del conflicto armado. Se asume como un saber que corresponde construir desde la pedagogía, por cuanto su acumulado de saberes orienta y planifica metodologías que pueden conducir a las transformaciones del ser y el hacer, necesarios para una cultura de paz.

Así, en palabras de Palma Valenzuela, la "Educación para la Paz" debe partir siempre del diagnóstico, el análisis y la definición del tipo de conflicto al que se busca responder. Y, en cualquier caso, sin olvidar que toda situación conflictiva no supone en sí misma algo positivo o negativo, sino una realidad cuya existencia revela que la paz, como dato objetivo, no puede ser explicada solo desde la ausencia del conflicto, sino más bien como el adecuado desarrollo de las formas que contribuyen de manera diversa a su resolución. [4]

En el mismo sentido de la tesis de Berger y Luckmann, Manuela Mesa Peinado plantea que para llevar a cabo el proceso de una cultura de paz se deberá superar aquello que

[3] John Paul Lederach, *Construyendo la paz: reconciliación sostenible en sociedades divididas*, trad. M. González Moína y L. Paños (Bogotá: Editorial Códice, 2007), 118.

[4] Andrés Palma Valenzuela, "Paz al de lejos, paz al de cerca", en: J. C. Carrillo (ed.), *Las violencias en los entornos escolares* (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2016), 42.

la tradición contribuye a perpetuar y a legitimar como cultura de violencia: "la noción de violencia se ha ido enriqueciendo con la aportación de autores como Galtung, que han planteado que junto a la violencia directa relacionada con la agresión, existen otras formas de violencia, que proceden de las estructuras sociales, políticas y económicas o de la propia cultura".[5] Por ello la paz es mucho más que la terminación de un conflicto armado; no se trata tampoco de asumirla como la ausencia de conflictos: se hace necesario superar la violencia y desarrollar la capacidad y la habilidad de ver en los conflictos posibilidades para crear diferentes y pacíficos encuentros de comunicación, cambio, adaptación e intercambio.

En términos de Vicençs Fisas, la educación para la paz permite que, a largo plazo, las expresiones propias de los contextos de violencia se transformen a sí mismas en los escenarios y mecanismos de la construcción de paz, en la medida en la que es sobre estos que se promueven los cambios estructurales.[6] En este sentido, si la violencia encuentra origen en los conflictos que no han sido analizados y tramitados por medio del diálogo razonado, la solidaridad, la participación, la cooperación y la empatía, la educación para la paz es la estrategia que permite que los resultados de visión negativa de tramitar los conflictos sean transformados creativamente en la perspectiva cultural de la construcción de la paz. Así, la educación para la paz permitirá —evocando a Estanislao Zuleta— contribuir a que la sociedad colombiana sea capaz de madurar en la tramitación de sus conflictos para arribar a prácticas de paz, en donde sea posible tener más y mejores conflictos y en donde no se recurra a ninguna forma de violencia para resolverlos.[7]

[5] Manuela Mesa Peinado, "Educación para la paz en el nuevo milenio", en: J. M. Pureza (coord.), *Para uma cultura da paz* (Coimbra: Quarteto editora, 2001), 2.

[6] Vicençs Fisas Armengol, *Cultura de paz y gestión de conflictos* (Barcelona: Icaria, Ediciones UNESCO, 1998), 10.

[7] Estanislao Zuleta, "Sobre la guerra", *Revista Universidad de Antioquia*, N.º 319 (2015): 24-25, https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistaudea/article/view/22402/18546.

Pedagogía de la paz

La Universidad asume la pedagogía de la paz como la disciplina que se especializa en la experiencia de la guerra, la paz y el posconflicto en un contexto social y con una meta específica: la paz como acontecimiento ético, político, social, cultural y económico. Se trata de las prácticas de gobierno donde la autonomía o la libertad de los sujetos esté mediada por la deliberación y la construcción de consensos para el cambio, la reparación social y la renovación cultural.

Pensar y formular una pedagogía para la paz no es un artificio teórico-conceptual, sino una postura política en términos de saber-poder desde la educación, las comunidades y el Estado. Tampoco es una división, una desviación de la pedagogía como disciplina teórica; por el contrario, es una propuesta de lectura de las prácticas pedagógicas en las que subyace el propósito ético de construir la paz en los territorios afectados por la guerra, en un espacio social delimitado, establecido.

La pedagogía de la paz pretende formar sujetos políticos, permear subjetividades y posibilitar la participación de nuevos actores sociales a partir de procesos formativos y sociocomunitarios en contextos de conflictos o crisis, todo con el fin de generar espacios colectivos donde diversidades culturales e individuos desarrollen "actitudes, conductas más coherentes con la justicia, el respeto, la tolerancia, el diálogo y la resolución de conflictos".[8]

Formular y suscitar espacios formativos de participación y reflexión crítica implica debatir, disentir en las ideas y consensuar las acciones del colectivo bajo el principio del respeto por la diferencia ideológica. Es "el ejercicio de las libertades de los individuos, a través de la libertad para participar en las decisiones sociales y en la elaboración de las decisiones públicas que impulsan el progreso de esas oportunidades".[9]

[8] José Luis Zurbano, *Bases de una educación para la paz y la convivencia* (Pamplona: Gobierno de Navarra. Departamento de Educación y Cultura, 1998): 13.
[9] Amartya Sen, *Desarrollo y Libertad* (Barcelona: Planeta, 2000): 21.

La Universidad, por su carácter de universalidad, es multicultural y pluralista, integra sujetos y culturas con visiones de mundo y sociedad diferentes, propicia la convivencia pacífica y la cultura deliberativa en las comunidades con las que interactúa en el ejercicio de su función social. Lo anterior puede entenderse como una visión a largo plazo, pero al mismo tiempo es la forma más inmediata de recorrer los posibles caminos para alcanzar la democracia que requieren los procesos actuales de Colombia, democracia que, parafraseando a John Dewey, es la forma de gobierno que más necesita de la educación, porque la democracia misma es permanente educación.

Freire nos recuerda que en la educación hacemos históricamente lo posible y no lo que desearíamos hacer; sin embargo, ello no se hará poniendo el análisis en las metodologías o las técnicas, sino en el carácter político de la educación.[10] La Universidad, entonces, requiere de una mirada profunda, precisa, que inscriba su ser y estar institucionales bajo el lema de la paz.

Por lo tanto, vivir la paz —que es apostar por ella y asumir el papel en su proceso de construcción—, significa para la Universidad actuar, pensar, educar y proyectar la paz en plural: con diferentes instituciones educativas, económicas y políticas; con las regiones; con el apoyo del gobierno, las ONG y la cooperación internacional. La apuesta es hacer converger experiencias y trayectorias distintas, explorar caminos de reconciliación y afianzar procesos de formación, investigación y extensión en diferentes contextos sociales y culturales.

Enfoque decolonial

La visión hegemónica y colonialista del mundo ha sido la constante en diferentes escenarios sociales y formativos, desde donde se asume y se impone una perspectiva unívoca de las distintas formas de la vida social, comunitaria,

[10] Paulo Freire, *Cartas a quien pretende enseñar* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2002): 102.

cultural, económica y política, es decir, el pensamiento occidental y las formas de actuar que validan este como lo admitido, lo autorizado, lo legal, lo legítimo, en menoscabo de las múltiples posibilidades comunitarias y de sus potencialidades.

Por ello, para construir escenarios en donde emerjan las múltiples posibilidades sociales, individuales y comunitarias, posibilidades que son esenciales para la construcción de una paz vinculante, resulta definitivo anteponer a esta perspectiva otras en donde todos los sujetos inmersos en procesos formativos y transformativos tengan plena conciencia de la necesidad de superar la lógica vertical en la que unos pocos saben y los otros simplemente aprenden o tratan de aprender, la lógica que desconoce las posibilidades del otro.

Cuando se alude a todos los sujetos inmersos en procesos educativos se alude también y de manera concreta a la Universidad y a sus posturas hegemónicas, pues trayendo a colación a Sousa Santos, “la dificultad de imaginar la alternativa al colonialismo reside en que el colonialismo interno no es solo ni principalmente una política de Estado, […] es una gramática social muy vasta que atraviesa la sociabilidad, el espacio público y el espacio privado, la cultura, las mentalidades y las subjetividades […] un modo de vivir y convivir muchas veces compartido por quienes se benefician de él y por los que lo sufren”.[11]

Se parte del reconocimiento de que todo saber, tanto conceptual como experiencial, es insuficiente, y por lo tanto implica un reconocimiento del otro, así el diálogo con ese otro acerca tanto a los distintos saberes como a quienes los expresan y exige que uno y otro estén conscientes de sus capacidades y limitaciones. No se trata de sustituir una concepción por otra, sino de la posibilidad de aprender de los dos o más saberes para crear una coexistencia interrelacionada entre ellos, a fin de concebir las respuestas en el

[11] Boaventura de Sousa Santos, “Más allá de la imaginación política y de la teoría crítica eurocéntricas”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, N.º 114 (2017): 86-87, https://journals.openedition.org/rccs/6784.

contexto de la realidad y, sobre todo, de concebir y construir esas respuestas en la equidad, entre sujetos diversos.

La Universidad ha de comenzar por asumir a las comunidades y a las personas con las que interactúa como sujetos que piensan, como seres reflexivos y críticos que no se resignan a la interpretación o la lectura que desde afuera alguien hace de su quehacer, sino que son capaces de proponer alternativas de trabajo —partan o no de teorías—, cuyas experiencia y compromiso son valiosas y determinantes para sus contextos. En suma, hay que asumir que no se trata simplemente de repetidores de contenidos y saberes descontextualizados, sino de sujetos políticos y sociales capaces de transformar realidades.

Esta praxis democrática y participativa ayuda a dinamizar a todos los sujetos que toman parte en ella, incluidos los universitarios. De este modo, se amplía la perspectiva y el papel en el mundo, en tanto se abren caminos de comprensión, expresión, imaginación, conciencia crítica; caminos, sobre todo, que representen la posibilidad real de involucrarse en procesos de transformación positiva de los contextos. Aquí cobra especial valor construir y consolidar las comunidades dialógicas de lo teórico y lo práctico, en cuanto escenarios vitales para la reflexión permanente y colectiva que coadyuve a la paz territorial.

Enfoque diferencial

Este enfoque es una forma de estructurar la comprensión y la acción, en la perspectiva de eliminar y prevenir cualquier forma de discriminación, exclusión y segregación. Así permite reconocer los procesos históricos y culturales de dominación, exclusión, marginación y desprotección de poblaciones que son consideradas diferentes e inferiores y que son, por lo tanto, vulneradas.

En relación con esta lectura histórica y crítica de las estructuras y dinámicas sociales, culturales, políticas y económicas del entorno local y global, la construcción de la paz, como es asumida por la Universidad de Antioquia, reconoce la diferencia como punto de partida y eje central del

diseño y la implementación de las acciones (planes, programas, proyectos, iniciativas, escenarios, mecanismos). Es, en estricto sentido ético y político, la forma en la cual la Universidad le apuesta a una paz encaminada al reconocimiento y la garantía de los derechos y fundamentada en la diversidad y la pluralidad; paz como la forma de oponerse a las perspectivas que pretenden estandarizar, unificar, hegemonizar y homogenizar el ser y estar de los sujetos en el mundo y en beneficio de modelos culturales, económicos y políticos dominantes.

El enfoque diferencial, en cuanto marco de referencia y orientación de la política de construcción de paz de la Universidad de Antioquia, permite reflexionar y actuar —la insistente relación dialógica de la paz como objeto de estudio y praxis sociopolítica—; permite garantizar que las transformaciones de las realidades de las comunidades y sus territorios reconozcan, valoren, incluyan y potencialicen la diversidad y las capacidades individuales y colectivas.

Las prácticas de la Universidad serán, en sí mismas, posibilidades para todas las formas de ser y de vivir, para promover la construcción de espacios —físicos, temporales y simbólicos— que permitan ejercer el derecho a ser distinto. Las particularidades, visiones, intereses y necesidades de los sujetos y las comunidades, en cuanto titulares de derechos, deben ser consideradas como determinantes en las acciones que —con su participación— tengan como objetivo la promoción de sus derechos y su ejercicio pleno y seguro.

La lectura de la realidad que es posible a través del enfoque diferencial visibiliza las formas sistémicas de discriminación y a su vez las formas específicas que estas adoptan en cada contexto y, por consiguiente, los grupos poblacionales que son víctimas de ello. Como parte de la discusión de la academia colombiana y de los movimientos sociales —que, por lo demás, están en permanente evolución—, los grupos poblacionales se han venido definiendo en términos del enfoque diferencial. Esto no es otra cosa que la priorización del diseño e implementación de medidas concretas para la eliminación y prevención de cualquier forma de discriminación, segregación o marginación basada en la diferencia y la pluralidad.

En la actualidad, el debate alrededor del enfoque diferencial reconoce como categorías de análisis aquellas basadas en la diversidad y la diferenciación. La categoría que se refiere al género problematiza el sistema o las estructuras y dinámicas de las relaciones de poder y dominación en relación con el sexo, la identidad de género y la orientación sexual, representadas en la imposición social de formas de construir, asumir y ejercer la feminidad o masculinidad de los sujetos, formas que parten de un carácter natural-biológico y no de dimensiones culturales, fundando la desigualdad, la discriminación, la exclusión, la estigmatización y la violencia.

Por su parte, la categoría basada en los ciclos de vida hace referencia a las etapas de desarrollo de los sujetos, reconociendo las diferencias de cada grupo etario y las relaciones de poder que son ejercidas entre estos y que representan las dinámicas de desigualdad y exclusión. Esta categoría reconoce las particularidades del desarrollo biológico, psicológico y social del sujeto y las problematiza como determinantes de sus necesidades, intereses y expectativas. En el marco de la perspectiva de los ciclos vitales, se reconocen los siguientes grupos etarios: primera infancia, niñez, adolescencia, juventud, adultez y vejez.

Además, se reconoce la diversidad étnica y cultural de la sociedad colombiana y se analizan las estructuras y dinámicas de subordinación y exclusión de las que han sido víctimas los sujetos y colectivos de los pueblos indígenas, afrodescendientes, raizales, rom o gitanos y palenqueros. Como ejercicio práctico del enfoque diferencial, esta categoría busca el reconocimiento y la protección de las particularidades de estas poblaciones, representadas en su cosmovisión, cultura, lengua, raza, origen o identidad étnica, en cuanto parte sustantiva del ejercicio pleno de derechos y forma de eliminar la exclusión y situación de vulnerabilidad a las cuales históricamente se han visto sometidas.

La ruralidad, en cuanto categoría del enfoque diferencial, se asume como la posibilidad de reconocer y comprender las características históricas, culturales, socioeconómicas, políticas y ambientales de los contextos rurales, en la perspectiva de garantizar que estas sean observadas en los

procesos de construcción de las condiciones objetivas que permitan el ejercicio de los derechos de las campesinas y los campesinos y el desarrollo y la sostenibilidad de los territorios, basados en modelos económicos y sociales en cuya definición se les garantice la efectiva y real participación a aquellos. Así mismo, este enfoque permite hacer evidente el lugar prioritario de la ruralidad como escenario natural e histórico de las causas y consecuencias del conflicto, destacándola en el proceso de construcción de paz y de restitución de derechos.

La categoría de discapacidad y capacidades diversas tiene el objetivo de orientar la definición e implementación de acciones que permitan eliminar cualquier barrera para el ejercicio de los derechos y la participación cotidiana de la población con condición de discapacidad y con capacidades diversas (físicas, cognitivas, mental, sensoriales o múltiples), reconociendo a esta población como una manifestación de la diversidad humana. En consecuencia, la política de construcción de paz de la Universidad de Antioquia promoverá que sea la sociedad quien transforme sus limitaciones y discapacidades —que en sí mismas constituyen las barreras, de toda naturaleza, que discriminan a esta población—, de manera que la sociedad misma sea capaz de ofrecer todas las posibilidades para el desarrollo y el ejercicio pleno de los derechos.

Finalmente, la categoría de víctima del conflicto, que representa la crisis humanitaria derivada de la confrontación armada, problematiza y reconoce a esta población como sujetos de derechos de especial protección y que, por lo tanto, deben ser objeto de atención, asistencia y reparación integral. Se trata de contribuir a la garantía y materialización de los derechos especiales implicados en el reconocimiento como víctimas (verdad, justicia, reparación integral), así como de dignificar por medio de la eliminación de la vulneración a los derechos humanos, constitucionales e inherentes a todo colombiano y colombiana.

Diálogo de saberes

Como se ha venido insistiendo, el abordaje para la construcción de paz desde la Universidad de Antioquia comien-

za por establecer la forma en que se interactúa en los territorios con las comunidades, las instituciones y las personas. Un reconocimiento efectivo de los diferentes lenguajes para la paz entraña una relación respetuosa de las dinámicas locales, del reconocimiento de la existencia de sus propios conflictos y de sus propios momentos y aspiraciones para la paz.

La relación ha de partir entonces de reconocernos unos a otros: comunidades de víctimas, campesinos, exguerrilleros en proceso de reincorporación, individuos y académicos; todos somos sujetos de saberes y experiencias diversas, complementarios y hasta antagónicos, en todo caso plurales, pero igualmente válidos y fundamentales. En caso contrario, negaríamos la condición conflictiva que subyace al ser humano y a sus relaciones sociales.

Esencialmente, es con el conocimiento que las comunidades tengan de sí mismas, de su experiencia y de la vida en sus territorios con lo que podemos hacer legítimamente posible la construcción de conocimientos y de la transformación de la violencia en cultura de paz. Se trata de una actitud dialógica, flexible, participativa, en la que los habitantes de los territorios ocupen el papel protagónico y activo en la construcción de su paz en, con y para sus territorios.

Una universidad que se piensa y se cambia para asumir estos retos

A partir del Plan de Desarrollo 2017-2027, y sobre todo a partir del Plan de Acción Institucional 2018-2021, se recogen los compromisos que, como Universidad y como universitarios, se habían venido consolidando en relación con la construcción de paz, equidad, inclusión e interculturalidad en el entorno regional. Se puede decir entonces que a partir de allí la Universidad comienza a perfilar una apuesta institucional que organiza y articula, respetando las diferencias, la trayectoria institucional en la construcción de paz y en las nuevas formas de relacionarse y participar en los territorios, trayectoria representada en el acumulado del trabajo e iniciativas de todas las unidades académicas

que han venido desarrollando trabajos de construcción de paz, inclusión, reconciliación y memoria.

En términos de planeación institucional, el Plan de Desarrollo, que establece las estrategias para la construcción de una paz en clave de diversidad de género, etnia y episteme, y el Plan de Acción, que enfatiza la paz territorial y la atención de las comunidades que han sido víctimas del conflicto armado, a la vez que retoma las necesidades prioritarias de los exguerrilleros, permitieron la creación de la Unidad Especial de Paz (UEP).

A saber, el Plan de Desarrollo Universitario 2017-2027, "Una Universidad de excelencia para el desarrollo integral, social y territorial", definió como tema estratégico quinto el "Compromiso de la Universidad con la construcción de paz, equidad, inclusión e interculturalidad", el cual se configura a través de cuatro objetivos estratégicos:

- Aportar a la solución de problemáticas territoriales asociadas a los posacuerdos, con propuestas académicas y saberes ancestrales al servicio de la educación para la paz y para el tratamiento y la gestión no violenta de los conflictos.
- Acompañar a los grupos poblacionales en sus procesos de construcción de paz, equidad, inclusión e interculturalidad como parte de su relación con la comunidad universitaria y con la sociedad.
- Cualificar el quehacer universitario con la apertura del aprendizaje, la enseñanza, el currículo y la construcción del conocimiento a epistemologías y saberes propios de la diversidad de la comunidad universitaria, desde propuestas académicas flexibles, accesibles e inclusivas.
- Fomentar el reconocimiento pleno de los derechos, de tal modo que se garanticen las diversidades y la vida digna, y se eliminen las discriminaciones en el espacio universitario.

A partir de estos planteamientos que configuran la visión del desarrollo de la Universidad, esta fue asumiendo un papel concreto en los procesos de construcción de paz relacionados con la implementación del Acuerdo final del 2016 y, de

manera específica, en la transformación de los territorios en donde la construcción de la paz tiene lugar concreto y objetivo —dada su relación directa con el desarrollo y las dinámicas del conflicto—.

Como desarrollo de la nueva forma de comprender su ser y su hacer en los territorios, en clave de construcción de paz y en ejercicio de su papel de universidad pública —y, por lo tanto, del carácter ineludible de institución al servicio de la problematización del futuro de la sociedad—, el Plan de Acción Institucional 2018–2021 estableció en su componente programático 4.2 la resignificación de la presencia de la Universidad en los territorios, en los siguientes términos: "Los territorios serán ámbitos de actuación relevantes de la Institución para el trienio. El reconocimiento de las dinámicas de desarrollo de los territorios y del rol de la Universidad en la orientación y comprensión de estas, enmarcará el quehacer institucional. La comprensión del conflicto, la generación de soluciones académicas para las comunidades involucradas y la actuación institucional para el desarrollo sostenible serán aportes clave en tales cometidos. Se consolidará una concepción de Universidad en y para las regiones a partir de la presencia en las subregiones del departamento de Antioquia como actor que desarrolla sus ejes misionales; el establecimiento de nuevas y mejores formas de relacionamiento con las comunidades, organizaciones e instituciones y la instalación y desarrollo de capacidades permanentes en los territorios en los que se articula. Por otra parte, serán iniciativas estratégicas tanto la mejora en la presencia internacional de la Universidad, de cara a consolidar procesos de intercambio, como la generación de mayores posibilidades de apertura e integración con otras culturas. Finalmente, como facilitadoras de las relaciones de la Universidad en el entorno, se establecerán iniciativas que consoliden a las comunicaciones en su contribución a la resignificación de la presencia institucional".

En el marco de este componente programático se estableció como programa 2.4 "la vinculación a la construcción de paz y superación de la inequidad" por medio de "proyectos universitarios que contribuyen a la generación de soluciones

para comunidades y actores de los territorios afectados por el conflicto, desde los ámbitos académicos, científicos, culturales y de apoyo social".

Así, con el fin de avanzar en la implementación de las acciones concretas que permitan hacer realidad estos objetivos, y consciente de la necesidad de adaptar las capacidades académicas y administrativas de manera que pueda gestionar y agenciar los recursos de forma estratégica, la Universidad contempla como proyecto asociado de dicho componente programático del Plan de Acción Institucional la implementación de la UEP, constituida en diciembre de 2018. En específico, esta tiene el propósito de gestionar, fortalecer, promover, articular y difundir las iniciativas en docencia, investigación y extensión que surjan tanto desde las unidades académicas como desde la propia UEP y que tengan como objetivo aportar a la construcción de paz en Antioquia y Colombia, en diálogo permanente con las comunidades y grupos poblacionales de los territorios, al igual que con las comunidades académicas nacionales e internacionales que adelantan trabajos en construcción de paz.

Dado su carácter y alcance, la UEP asume los siguientes ejes articuladores de trabajo y define para cada uno de ellos unas acciones generales:

I. Instalación en la agenda pública de la Universidad de Antioquia del proceso de construcción social de la paz:

- Adelantar procesos de información, divulgación y reflexión de los Acuerdos de Paz.
- Promover la realización de diferentes eventos académicos y culturales por parte de las diferentes unidades académicas.
- Institucionalizar la Semana Universitaria por la Paz.
- Promover y posicionar, como una apuesta política y ética de la Universidad de Antioquia, la solución negociada de los conflictos, con el fin de contribuir y consolidar una paz completa para el país.

II. Articulación de proyectos y servicios desarrollados por las unidades académicas que estén orientados a la construcción de paz territorial, reincorporación de excombatientes y reconciliación:

- Acompañar a las unidades académicas en la formulación y ejecución de programas, proyectos y servicios orientados a:
  - – Fortalecer los procesos de reconstrucción de la vida comunitaria de los pueblos indígenas, afros y campesinos afectados por el conflicto armado.
  - – Integrar a la comunidad y los excombatientes, mediante el desarrollo de proyectos comunitarios y sociales.
  - – Generar ingresos mediante proyectos que vinculen de manera participativa a excombatientes y miembros de las diferentes comunidades.
  - – Formar a los docentes en cuanto a la formulación de propuestas curriculares para las escuelas rurales, en perspectiva de construcción de paz territorial.
  - – Capacitar a las comunidades en los temas que estas demanden asociados a la construcción de paz territorial.
  - – Crear Escuelas de formación de líderes locales y fortalecimiento organizativo.
  - – Crear propuestas artísticas y culturales para la reconciliación y construcción de comunidad.
  - – Diseñar e implementar un programa de prácticas profesionales de construcción de paz territorial de los estudiantes de pregrado de la Universidad de Antioquia, en programas sociales, políticos y culturales que vinculen de manera articulada a varias unidades académicas.

III. Gestión de iniciativas institucionales que incidan en las políticas públicas sobre la construcción social de paz.

- Establecer relaciones y acuerdos de trabajo con las comisiones de paz del Senado y de la Cámara de Representantes, con las instancias del nivel departamental y local que se encargan del tema de paz, entre otras, para la formulación de políticas públicas tendientes a generar escenarios políticos y sociales favorables a la construcción social de paz.

- Gestionar y coordinar actividades de docencia, investigación y extensión con universidades locales, nacionales e internacionales tendientes a generar escenarios políticos y sociales favorables a la construcción social de paz.
- Coordinar la participación de la Universidad en procesos de diseño y ejecución de programas y proyectos que desarrollen los Acuerdos de Paz y las políticas públicas que los implementan.
- Fomentar espacios de articulación inter-institucional, con el sector público, el sector privado y la sociedad, para el diseño y seguimiento de políticas públicas que desarrollen los Acuerdos de Paz.
- Promover y articular la participación institucional de la Universidad de Antioquia en la construcción, diseño e implementación de espacios de diálogo y negociación de acuerdos de paz.

IV. Promover la creación, actualización y oferta de programas académicos de pregrado, posgrado y de formación continua por parte de las unidades académicas frente a la construcción de paz territorial, reincorporación de excombatientes y reconciliación:

- Asesorar a las unidades académicas sobre las actualizaciones y transformaciones curriculares de los programas de pregrado y posgrado para que en ellos se incluyan espacios de formación y problematización del conflicto y de la construcción de paz, de manera que desde todas las áreas del conocimiento se garantice la formación de profesionales comprometidos con la realidad del país y las transformaciones que impone el reto de la construcción de la paz.
- Promover la oferta de programas de pregrado, diplomados y cursos de extensión, en todas las unidades académicas, que aborden los temas del conflicto y la paz desde una perspectiva inter y transdisciplinaria.
- Promover el diseño y la implementación de programas académicos de educación no formal en todas las unidades académicas con el fin de ofrecerlos a los acto-

res territoriales de construcción de paz, y fortalecer los procesos de implementación de los Acuerdos de Paz en los territorios.

- Promover el fortalecimiento del trabajo de las y los maestros de la Universidad, en el marco de los proyectos de extensión solidaria de las unidades académicas, en los territorios de mayor impacto del conflicto, incluidos territorios urbanos, sobre todo en la ciudad de Medellín.
- Proponer adecuaciones a la estructura administrativa y normativa de la Universidad de Antioquia para facilitar el ingreso de comunidades campesinas, indígenas y afrodescendientes víctimas del conflicto armado y de excombatientes a los programas de pregrado y formación continua.
- Promover la oferta de programas de posgrado en todas las unidades académicas que aborden los temas del conflicto y la construcción de paz, desde una perspectiva inter y transdisciplinaria.
- Promover la extensión de la oferta posgradual relacionada con el conflicto y la construcción de paz, a las regiones con mayor impacto del conflicto, a fin de fortalecer las capacidades territoriales de las comunidades en torno a los procesos de construcción de paz.
- Promover la transferencia del conocimiento construido en los procesos de investigación de los programas de posgrado de las unidades académicas a las comunidades y territorios con mayor impacto del conflicto.

V. Promover y articular los proyectos de producción de conocimiento en relación con los temas del conflicto, la paz, la memoria y el posconflicto:

- Problematizar y construir conocimientos conceptuales, teóricos y metodológicos, tanto de los lineamientos de construcción de Paz que establezcan los planes de desarrollo y de acción de la Universidad de Antioquia, como de los proyectos de extensión de construcción de paz territorial que se implementen.

- Promover procesos de investigación, en el marco de las comunidades académicas, en relación con los temas del conflicto, la paz, la memoria y el posconflicto, a través del diseño de convocatorias temáticas específicas con este enfoque, dirigidos a maestras y maestros, estudiantes y egresados de la Universidad.
- Coordinar la articulación de los procesos de investigación de las diferentes unidades académicas que problematicen los temas del conflicto y la paz, a fin de garantizar la inter y transdisciplinariedad de los resultados, y mayores impactos en la construcción de la paz territorial, derivada de estos procesos.
- Gestionar la participación y articulación de sectores privados y de la sociedad civil para el diseño, financiación e implementación de proyectos de investigación, relacionados con el conflicto y la construcción de paz y la transferencia de sus resultados a los procesos de construcción de paz con enfoque territorial.
- Promover la sistematización de todos los procesos significativos que la Universidad acompañe o implemente, tendientes a la construcción de la paz, a fin de apropiar las experiencias y reflexionar sobre los cambios que estas promueven y la incidencia política en los contextos y las comunidades.
- Coordinar la publicación de resultados de investigación, docencia, extensión y de nuevo conocimiento relevante para la reflexión sobre el conflicto, la solución negociada de este y la construcción de paz con enfoque territorial.

VI. Contribuir a la construcción de paz al interior de la Universidad de Antioquia:

- Conformar y consolidar la comisión de la verdad de la Universidad de Antioquia.
- Postular la Universidad de Antioquia como sujeto de reparación colectiva.
- Implementar al interior de la Universidad los aspectos que le sean relevantes y pertinentes del acuerdo final para la terminación del conflicto.

- Articular acciones y reflexiones con la Unidad de Resolución de Conflictos de la Universidad.
- Materializar procesos democráticos y participativos al interior de la Universidad, como aspectos necesarios para una mejor convivencia social y comunitaria.

De esta manera, las acciones que hoy adelanta la Universidad de Antioquia en distintos espacios, tanto comunitarios, rurales y urbanos, como institucionales, al igual que al interior mismo de la Universidad, en coordinación y articulación de la UEP con las vicerrectorías, facultades, escuelas e institutos, aspiran a sustentarse desde algunos de estos principios o ejes estratégicos de trabajo. En coherencia con este entramado de principios, metodologías, definiciones conceptuales, escenarios y actores con quienes la Universidad desarrolla sus acciones de construcción de paz, la labor de la UEP se centra en la tarea de abrir espacios en los que emerjan las voces de quienes en el día a día, en medio de sus dificultades, de sus bregas, de sus sueños, de sus esperanzas y de sus alegrías, sobre todo de sus alegrías, construyen una nueva sociedad, un nuevo país.